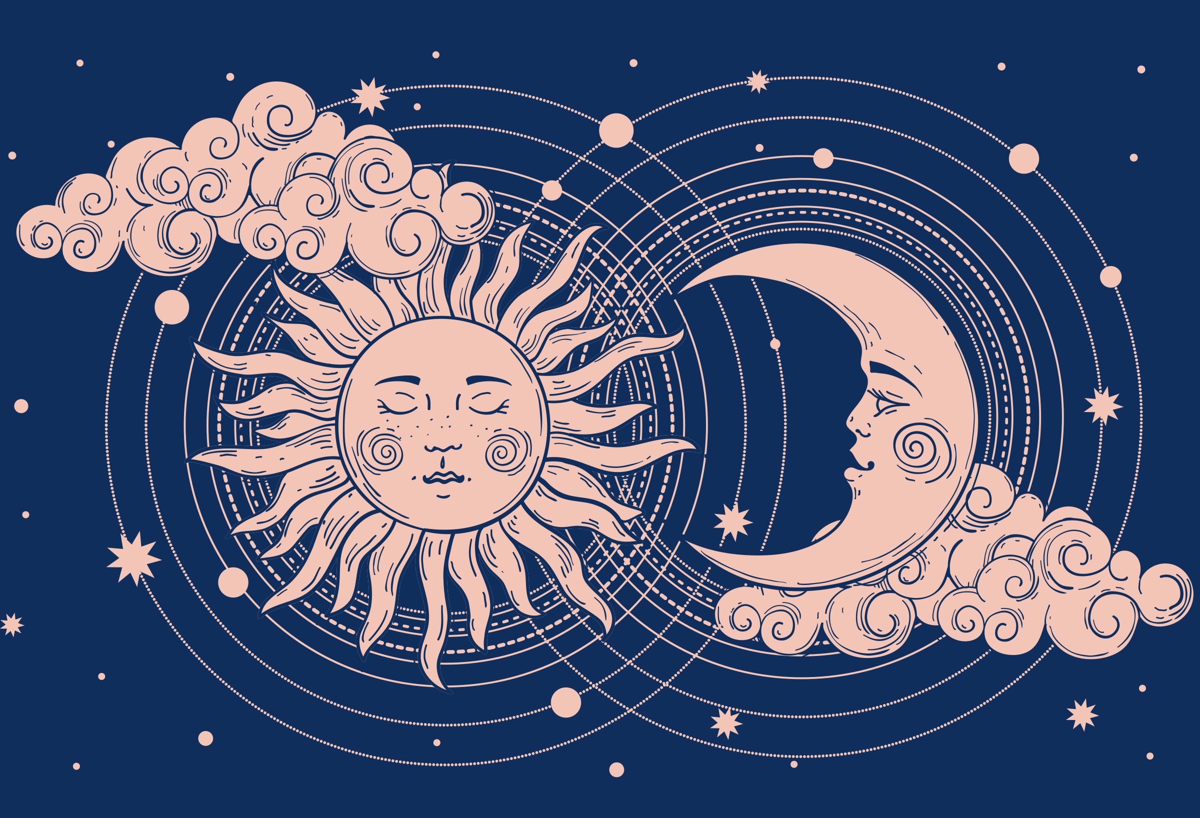
التصوف والفلسفة

ولتر ستيس



ترجمة إمام عبد الفتاح إمام

التصوف والفلسفة

تأليف
ولتر ستيس

ترجمة
إمام عبد الفتاح إمام



التصوف والفلسفة

Mysticism and Philosophy

ولتر ستيس

Walter Terence Stace

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٣٨٦ ٤

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٦٠.
صدرت هذه الترجمة عام ١٩٩٩.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

مقدمة	٧
تصدير	٢١
١- افتراضات مسبقة للبحث	٢٥
٢- مشكلة المحور الكلي العام	٥٣
٣- مشكلة المرجع الموضوعي	١٥١
٤- وحدة الوجود، والثنائية، والواحدية	٢٢٣
٥- التصوف ... والمنطق	٢٦٧
٦- التصوف ... واللغة	٢٩١
٧- التصوف ... والخلود	٣٢١
٨- التصوف، والأخلاق، والدين	٣٣٥

مقدمة

بقلم المترجم

من المفارقات الغريبة — والكتاب مليء بالمفارقات! أن نقول عن الغربيين إنَّهم غير متدينين مع أنهم يكتبون عن الدين بعمقٍ نافذ، ونقول عن الشرقيين إنَّهم متدينون مع أنهم يكتبون عن الدين والتديُّن بسطحية بالغة![1] وهذا كتاب يشهد بصحة هذا الرأي؛ فهو لا يكتب عن «تاريخ» التصوف، ولا يلتقط فقرة من هنا وفقرة من هناك مما قاله المتصوِّفة ليؤلِّف كتابًا غثًّا، يضيع معه وقت القارئ وجهده وماله، وإنَّما هو يقوم على مدى ثمانية فصول «بتشريح» ماهية التصوف بمبضع الفيلسوف الماهر البارع، ويُثير أسئلة بالغة الأهمية حول هذا الحقل الخصب من الحياة الروحية. فبعد أن أثبت في كتب أخرى[2] أن الحس الديني جزء أساسي في تكوين الإنسان، وأنه موجود بدرجات متفاوتة عن الناس جميعًا: مطمورًا عند مَن يُحاول أن يحجبه أو يمنعه من الظهور، بل ربما يجحد وجوده؛ عارمًا وطاغيًا عند

[1] ليس هذا دفاعًا عن الغرب؛ فهو أقدر على الدفاع عن نفسه، وإنَّما هو رصد لظاهرة من الظواهر التي تدل على تخلُّفنا الواضح، كما تُعبِّر عنه انفصام الشخصية. راجع كتابنا «الطاغية»، مكتبة مدبولي بالقاهرة.

[2] في عام ١٩٥٢م أصدر «ستيس» كتابَين هامَّين في عام واحد، هما «الدين ... والعقل الحديث»، (وقد ترجمناه إلى العربية وأصدرته مكتبة مدبولي عام ١٩٩٨م)، والثاني «الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدين» (وقد ترجمه إلى العربية الدكتور زكريا إبراهيم، وأصدرته المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، عام ١٩٦٧م). راجع ذلك بالتفصيل في المقدمة التي صدَّرنا بها ترجمتنا لكتابه الأول.

الصوفي العظيم الذي يرى الفعل الإلهي في كل حركة كونية؛ من حبة الرمل في الصحراء إلى السماء المرصعة بالنجوم، نراه في الكتاب الحالي يُتابع المسيرة، فيطرح الأسئلة المنطقية المترتبة على الحقيقة التي أثبتها:[٣] فإذا كان التدين يظهر في أعلى صورة عند الرجل الصوفي العظيم، فما هي حقيقة التصوف؟ وما هي «التجربة الصوفية» التي تظهر في آداب الأمم المتحضرة في جميع العصور؟ وهل هناك «وجود روحي» أعظم من الإنسان يُحاول الحس الديني العارم عند المتصوِّفة الوصول إليه؟ وإذا كان هناك مثل هذا «الوجود الروحي» فما هي علاقته بالإنسان؟ وهل يُمكن لنا أن نجد في التصوف أي توضيح لمشكلات مثل: طبيعة النفس (أو الذات)، وفلسفة المنطق، ووظائف اللغة، وحقيقة — أو عدم حقيقة — دعوى الإنسان في الخلود، وأخيرًا طبيعة الإلزام الخلقي ومصادره، ومشكلات الأخلاق بصفة عامة؟

غير أن ذلك إيجاز يحتاج إلى قليل من الشرح والتفصيل:

يتألَّف الكتاب من ثمانية فصول؛ يعرض في الفصل الأول الأفكار الأساسية التي يفترضها البحث مقدَّمًا:

الفكرة الأولى: هي أن للتصوُّف قيمة خاصة، وأنه من ثَم جدير بالدراسة، وهو يستشهد برسل (١٨٧٢–١٩٧٠م) الفيلسوف التحليلي العقلاني وعالِم الرياضة المعروف، الذي لا علاقة له بالتصوف، ومع ذلك يعترف بأنَّ «وحدة التصوف مع رجل العلم تُشكِّل أعلى مكانة مرموقة يُمكن إنجازها في عالم الفكر». ويُشير إلى نماذج لهذا الاتحاد بين التصوف والعلم عند عظماء الفلاسفة: هيراقليطس، وبارمنيدس، وأفلاطون، واسبينوزا ... إلخ، ومن هنا كانت صلة وثيقة بين التصوف والفلسفات الكبرى التي أثَّرت في مجرى تاريخ الفكر البشري، لكن ماذا عن المعتقدات — لو كانت هناك مثل هذه المعتقدات — التي ينبغي علينا أن نستمدها كأناس معتدلين من التصوف؟ والجواب أنها كثيرة، منها أن التصوف هو جوهر الدين، وأنَّنا جميعًا متصوِّفة بدرجة كبيرة أو صغيرة.

والفكرة الثانية: التي يُمهِّد بها المؤلف لبحثه هي: هل يجوز لغير المتصوِّف أن يكتب شيئًا ذا قيمة عن التصوف أم إنَّ مثله في هذه الحالة سيكون مثل الحمار يحمل أسفارًا؟

[٣] ليس ثمة ما يدعو إلى الكتابة بالتفصيل عن مؤلف الكتاب — وهو الفيلسوف الإنجليزي الأصل، الأمريكي الجنسية، «ولتر ترنس ستيس W. T. Stace» (١٨٨٦–١٩٦٧م) — فقد سبق أن فعلنا ذلك في مقدمة طويلة صدَّرنا بها ترجمتنا لكتابه: «الدين ... والعقل الحديث» فليرجع إليها القارئ.

ويُجيب المؤلف بالإيجاب، ويضرب المثل بالفيلسوف الأمريكي المُعاصر وليم جيمس (١٨٤٢–١٩١٠م) الذي حال تكوينه الشخصي بينه وبين الاستمتاع بالتجربة الصوفية، ومع ذلك فلا يُمكن لعاقل أن يُنكر أن إسهاماته في فهم هذا الموضوع كانت ذات قيمة بدرجة كبيرة جدًّا، سواءً في كتابه «صنوف من التجربة الدينية» أو «مبادئ علم النفس»، مما يوحي بأنَّ التعاطف مع التصوف — حتى من جانب الفيلسوف غير الصوفي — قد يعطيه قَدرًا من البصيرة للنفاذ في حالة الذهن الصوفي ومناقشتها. وفضلًا عن ذلك فإن المتصوِّفة أنفسهم يتفلسفون، وهم بذلك يهبطون إلى أرض العقل التحليلي، أعني أرض الفيلسوف غير الصوفي، ولا يُمكن لهم — عندئذٍ — أن يتوقعوا الإفلات من النقد والتحليل العقلي، فلا يُمكن لهم غزو أرض الفيلسوف، ثم ينكرون عليه في الوقت ذاته حقه في مناقشة أقوالهم الفلسفية!

والفكرة الثالثة: هي أن المبدأ الطبيعي الذي يُنادي بسيادة القوانين في الطبيعة لا يتعارض مع التجارب الصوفية؛ فالصلوات، والتضرعات، والابتهالات ... إلخ، التي يقوم بها المتصوف، لا تستهدف تغيير مسار الأحداث الطبيعية، وإنَّما هي تستهدف أساسًا الاتصال بالله، أو الاتحاد بما يعتبره الموجود الأعلى، وليست التماسًا لمعروف أو رعاية، اللهم إلَّا بمقدار ما ينظر المتصوف إلى الاتحاد نفسه، بالطبع، على أنه أقصى معروف يُمكن للموجود البشري أن يسعى إليه. وهكذا ينتهي المؤلف إلى أن المبدأ الطبيعي — أو سيطرة القوانين العلمية على ظواهر الطبيعة — لا يتعارض مع الإيمان «بحقيقة مطلقة» — أو الإيمان بالله — تلك الحقيقة التي تقع خارج — أو تجاوِز — عالم الزمان والمكان، الذي هو عالم القوانين العلمية.

والفكرة الرابعة: هي ما يُقال أحيانًا من أن التجربة الصوفية يُمكن أن تَحدث نتيجة للمخدرات والعقاقير من أمثال «حمض المسكل» (وهو نوع من الصَّبَّار تستقطر أوراقه لإحداث الأثر المطلوب)، والواقع أن عظماء الصوفية — الذين وصلوا إلى حالات صوفية نتيجة لممارسات روحية شاقة وطويلة — ينظرون شزرًا إلى مثل هذا الزعم. وإن كان المؤلف يرى أنَّنا لم نصل بعد إلى معرفة كافية بالآثار التي تُحدثها العقاقير؛ لأن التجارب المعملية لهذه العقاقير ما زالت في طور النمو والتقدم، ولهذا فإنَّ علينا أنْ ننتظر ما تُسفر عنه من نتائج.

والفكرة الخامسة: هي التفرقة بين التجربة الصوفية ذاتها والتأويلات التصورية التي تُقال عنها، وهي تشبه التفرقة التي يُمكن أن نقوم بها بين التجربة الحسِّية التي هي

أساس العلم وتأويلها. ويذهب المؤلف إلى أنه يستحيل أن تكون هناك «تجربة» — حسِّية أو صوفية — «**خالصة**» معزولة عن تأويلها. ومع ذلك فالإحساس — في حالة التجربة الحسِّية — شيء، وتأويله شيء آخر، وقُل مِثل ذلك في التجربة الصوفية التي يُمكن أن تكون لها تأويلات شتى، وأهمية هذه التفرقة أن المؤلف يبني عليها فكرة أساسية هي أن التجربة الصوفية واحدة عند جميع المتصوِّفة؛ إذ تتفق التجارب الصوفية التي رواها المسيحيون، والمسلمون، واليهود، والهندوس، والبوذيون، وأيضًا المتصوِّفة الذين لم يتبعوا أيَّة عقيدة دينية مُحدَّدة، لكنَّها تختلف في تأويل كل متصوِّف لتجاربه تأويلًا عقليًّا مستمدًّا من خصائص ثقافية؛ فالتأويل هو إضافة عقلية إلى التجربة بغرض فهمها، وقد يكون من عمل المتصوف وغير المتصوف، فالقول مثلًا بأنَّ التجربة الصوفية ذاتية فقط، أو أنها موضوعية، فذلك تأويل عقلي يُضاف إلى التجربة نفسها، والمؤلف يستخدم كلمة «التصوف» لتعني التجربة الصوفية وتأويلاتها في آنٍ معًا.

والفكرة السادسة: والأخيرة التي يُقدِّمها المؤلف كافتراض سابق للبحث هي أنَّ البرهان أو الشواهد التي يُقدِّمها عن التصوف في ثقافة معينة ينبغي أن تكون شاملة، وذلك يعني أنه لا يدرس التصوف في ثقافة معينة، كالتصوف المسيحي مثلا، وإنما هو يدرس التصوف في جميع الثقافات المتحضرة، ولهذا فقد كان عليه أن يضرب الأمثلة، ويسُوق الشواهد على فكرته من التصوف المسيحي، والإسلامي، واليهودي، والهندوسي، والبوذي، والطاوي، بل وبوذية زن Zen (أي بوذية التأمُّل التي ظهرت في الصين، ثم انتقلت إلى اليابان) فضلًا عن التجارب الصوفية التي سجَّلها أولئك المتصوِّفة الذين لم يكونوا تابعين لأيَّة ديانة معينة. وقد أُطلِق عليهم اسم «المتصوِّف اللامنتمي»! وقُل مِثل ذلك في المتصوِّفة المعاصرين، وهذا ما يقصده المؤلف «بشمول البرهان» أو كلية الشواهد، التي لا بد أن تتنوَّع مصادرها — لكي تكون دراسة أكاديمية جادة — ويسوق ثلاثة أنواع من المصادر، هي:

أولًا: ألوان التصوف التي ترتبط تاريخيًّا بديانات العالم العُظمى.

ثانيًا: المتصوِّف اللامنتمي؛ مثل أفلوطين.

ثالثًا: المتصوِّفة المعاصرين؛ سواءٌ أكانوا مشهورين أو مغمورين، وسواءٌ أكانوا من اللامنتمين أو المرتبطين بديانة معينة.

وسبب هذا الشمول هو أن المؤلف يريد أن يُقدِّم لنا دراسة فلسفية نسقية عن التصوف يستخرج منها المضامين الفلسفية للتصوف بما هو كذلك، وذلك يتطلَّب مسحًا لجميع

المناطق الرئيسية للتصوُّف، فضلًا عن أن التشابه بين التجارب الصوفية في الثقافات والديانات، والعصور المختلفة في جميع أنحاء العالم، يُعَد دليلًا في صف **موضوعية** هذه التجارب.

ويشرع المؤلف في الفصل الثاني في «تشريح» التجارب الصوفية، متسائلًا في البداية؛ هل هناك محور كلي عام هو عبارة عن مجموعة الخصائص المشتركة بين جميع هذه التجارب في كل الثقافات والعصور والبلدان في جميع أنحاء العالم؟ وعلى الرغم من أنه يُجيب بالإيجاب عن هذا السؤال، فإنَّه يستعرض أولًا القوائم المختلفة لخصائص التجربة الصوفية التي ذكرها الباحثون من أمثال «وليم جيمس» و«ر. م. بك» و«د. ت. سوزوكي» وغيرهم ويناقشها، مستبعِدًا بعض الخصائص المعينة من فئة الحالات الصوفية، التي ربما يميل الرأي العام للنظر إليها على أنها صوفية، لكنَّها ليست على الأصالة كذلك، وأولى هذه الخصائص هي: «الرؤى، والأصوات»، التي لا يعتبرها ظواهر صوفية؛ فقد يرى القديس الكاثوليكي مريمَ العذراء، أو يسمع أصواتًا ينسبها إلى يسوع، وقد يرى الهندوسي الإلهة كالي Kali، لكن لا هذه، ولا الأصوات التي سمعتها القديسة جان دارك، أو سقراط، تدخل في حساب الظواهر الصوفية، رغم أنه من الممكن جدًّا أن يكون هؤلاء الأشخاص قد مرُّوا بتجارب صوفية أصيلة. والسبب الذي جعل «ستيس» يستبعد الرؤى والأصوات من مجال التصوف الأصيل هو أن أكثر أنواع التجارب الصوفية عظمة وأهمية هي تجارب غير حسِّية، في حين أن الرؤى والأصوات لها طابع التخيلات الحسِّية.

ويضيف المؤلف أن هناك بعض الظواهر الأخرى التي ترتبط أحيانًا ارتباطًا وثيقًا بالحياة الصوفية، لكنَّها لا تُشكِّل أي جزء ضروري منها أو مصاحب لها، مثل: ضروب النشوة، والغبطة، والانفعال العنيف. فهذه كلها حالات طارئة تُصاحب الوعي الصوفي، لكنَّها بالقطع لا هي عامة ولا هي ضرورية، وإنَّما هي تحدُث بين المتصوِّفة الأشد انفعالًا، والأكثر اضطرابًا في الأعصاب، لكنَّها لا تقع بين المتصوِّفة الأكثر هدوءًا ورصانة وثقافة، ومن ثَم فلا يُمكن النظر إليها على أنها تنتمي إلى المحور الكلي العام للتجارب الصوفية، وقُل الشيء نفسه عن خصائص ثالثة مستبعدة؛ مثل: التشبيهات الجنسية المجازية التي تزخر بها الكتابات الصوفية عندما يُريد المتصوِّف «تزيين» اتحاده مع الله، ثم يُضيف إلى ذلك أن الإفراط في الانفعال أو المغالاة فيه عند بعض المتصوِّفة ليس جزءًا من المحور الكلي العام للتصوُّف، وإنَّما هو تعبير عن النوع الانفعالي من المتصوفين الذين يتحدثون، مثلًا، عن الحب الذي يشعرون به، والذي طغى عليهم أثناء تجربة اتحادهم بالله، ويصفونه بأنه

«متوهج»، «عنيف»، «نشوان»، «مشبوب»، على نحو ما جاء في قول القديسة تريزا «إنَّني في أعماقي سكرانة بالحب!»

على أن إدانة المؤلف للإفراط في الانفعال وإهماله له على أنه جزء غير ضروري من الوعي الصوفي لا يعني، بالطبع، أنه يُنكِر أن هناك باستمرار عنصرًا من الانفعال — من نوعٍ ما وبدرجة ما — في ذلك الوعي، وأنَّ ذلك العنصر ضروري وعام، والواقع أن ذلك يصدُق على كل «تجربة بشرية»؛ فهي لا تكون أبدًا مُحايدة تمامًا من الناحية الانفعالية، بل تحمل معها باستمرار شحنة عاطفية مؤثرة من نوعٍ ما.

بعد أن قام «المؤلف» بعملية سلبية مستبعِدًا ما ليس من الخصائص الجوهرية للتجربة الصوفية يقوم بتقسيم هذه التجربة نفسها إلى نوعين: التجربة الانبساطية والتجربة الانطوائية، ولقد استعرنا ترجمة هذين المصطلحين من التحليل النفسي، لا سيما عند عالم النفس السويسري «كارل يونج Carl Jung» (١٨٧٥–١٩٦١م) الذي كان أول من أشار إلى هذين النمطين من الشخصية البشرية وطورهما. الأولى تتجه نحو الخارج وتميل إلى الأمور الموضوعية، في حين أن الثانية تنحو نحو الداخل، أعني إلى العوامل الذاتية. غير أن القارئ لا بد أن يكون على وعي تام بأنَّ التشابه بينهما وبين التجربتين الصوفيتين يقف عند هذا الحد دون أن توصف التجربة الصوفية الانطوائية بأيَّة صفة مرضية، كما هي الحال في الشخصية الانطوائية عند «يونج» الذي يجعلها غير قادرة على التكيف مع عالم الواقع.

نعود إلى المؤلف الذي يعتقد أن هناك سمات خاصة تتميَّز بها التجربة الصوفية الانبساطية، وهو يُحدِّدها في سبع خصائص، هي:

(١) الرؤية الموحِّدة للأشياء التي تُعبِّر عنها الصيغة المجردة «الكل واحد» على أن **الواحد** يُدرَك في التجربة الانبساطية من خلال الإحساس البدني في — أو من خلال — كثرة من الموضوعات.

(٢) يُدرَك الواحد في هذه التجربة على أنه الحياة التي تسري في كل شيء، وكثيرًا ما يوصف بكلمات مختلفة مثل الحياة أو الوعي أو الحضور الحي، فلا شيء جامد أو ميِّت.

(٣) الإحساس بالموضوعية أو الواقعية.

(٤) الشعور بالغبطة أو النشوة أو السعادة أو الرضا ... إلخ.

(٥) الشعور بأنَّ ما يُدركه الصوفي هو شيء مقدَّس أو ديني أو إلهي.

(٦) انطواء التجربة على مفارقة (أو تناقض).[٤]

(٧) زعم المتصوف أن تجربته لا توصف، أو هي فوق الوصف، أو أنه لا يستطيع أن يُعبِّر عنها في كلمات.

ويسوق المؤلف أمثلة لا حصر لها من المتصوِّفة الانبساطيين من الثقافات المختلفة، وهو يرى أنه ليس من الضروري أن توجد **كل** هذه الخصائص في جميع أنواع التصوف الانبساطي إذ يكفي أن تكون هناك مجموعة منها.

أمَّا النوع الآخر من التجربة الصوفية فهو **النوع الانطوائي**، وهو يرى أنها واحدة في جميع الثقافات، والديانات، والعصور، والظروف الاجتماعية، وهي توصف بالخصائص المشتركة الآتية:

(١) الوعي الموحِّد الذي يستبعد كل كثرة للمضمون الحسِّي أو التصوُّري أو أي مضمون تجريبي آخر، حتى إنه لا يبقى سوى الوحدة الفارغة أو الخالية بحسب؛ تلك هي الخاصية الأساسية أو الجوهرية أو النواة، التي تنتج عنها معظم الخصائص الأخرى.

(٢) التجربة ليست مكانية أو زمانية، وهي خاصية تنبع، بالطبع، من الخاصية النواة التي ذكرناها الآن توًّا.

(٣) الشعور بالموضوعية أو الحقيقة الواقعة Reality.

(٤) الشعور بالغبطة أو النشوة، والسلام، والسعادة ... إلخ.

(٥) الشعور بأنَّ ما تمَّ إدراكه هو المقدس أو الإلهي.

(٦) انطواء التجربة على مفارقة.

(٧) زعم المتصوف أن تجربته لا توصف، أو هي تفوق الوصف، ولا يُمكن التعبير عنها.

[٤] المعنى اللغوي لكلمة المفارقة Paradox ما هو «ضد الاعتقاد»، ثُم اتَّسع معناها وأصبحت تشمل التناقضات المنطقية الصورية، ويرى البعض أنَّ المفارقة من زاوية دينية معينة هي التناقض المتحقِّق في عالم الواقع، كأن نقول مثلًا إنَّ السيدة مريم «عذراء» و«أم» في وقت واحد. ويُمكن أن توجد المفارقات في عالم الحياة اليومية، على نحو ما كان يُقال مثلًا: «محطة المطار السري!» فالمطار سري ومعروف في آنٍ معًا.

التصوف الانبساطي أو الانطوائي، فيُمكن أن نقارن بين القائمتين السابقتين لنجد أن الاختلاف بينهما ضئيل للغاية؛ فالخصائص رقم ٣، ٤، ٥، ٦ واحدة في القائمتين، ومعنى ذلك أن هناك خصائص مشتركة كلية وعامة للتصوف (من النوعين) في جميع الثقافات، والعصور، والديانات، وحضارات العالم. وإن كان المؤلف يذهب إلى أن التجربة الانبساطية أدنى بالفعل من التجربة الانطوائية، أو أنها نوع ناقص أو كامل من تجربة تجد اكتمالها أو تحقُّقها التام في النوع الانطوائي، فإذا كانت فكرة «الوحدة» أو «الواحد» أساسية في التجربة الصوفية بصفة عامة فإنَّها تتحقَّق جزئيًّا فقط في النوع الانبساطي في حين أنها تتحقَّق تحقُّقًا كاملًا في النوع الانطوائي، الأول ينزع إلى توحيد الكثرة، أمَّا الثاني فتُطمس فيه الكثرة تمامًا، ومن هنا كانت هذه التجربة بلا زمان ولا مكان، ما دام الزمان والمكان هما مبدآ الكثرة، وهنا نجد الماهية الداخلية لكل تجربة صوفية، أو النواة المركزية التي تدور حولها جميع الخصائص الأخرى.

في الفصل الثالث يطرح المؤلف السؤال الذي كثيرًا ما يُردِّده الناس، وهو: هل التجربة الصوفية موضوعية؟ أهي تكشف عن «واقع» لا يصل إليه الناس بأيَّة طريقة أخرى؟ قد يُقال في الإجابة عن هذا السؤال إن هناك إجماعًا بين المتصوِّفة على أن تجاربهم تُشير إلى «مرجع موضوعي»، وليس هناك أدنى احتمال لاتهامهم بالكذب أو التزييف، ومن ثَم فلا بد أن يكون «لبرهان الإجماع» هذا قوته وأهميته الخاصة، طالما أنه دليل غامر يقوم على شهادة عدة آلاف من الأشخاص في مختلف البلدان، والثقافات، والعصور، في جميع أنحاء العالم. فضلًا عن أن الشهادة التي تُقدَّم من إحدى مناطق العالم، أو في فترة من فترات التاريخ مستقلة عن أولئك الذين قدَّموا نفس الشهادة في مناطق أو فترات أخرى، ومجهولة لديهم.

غير أن المؤلف يُفنِّد هذا الدليل ويرفضه، فهناك إجماع من الناس مثلًا، عندما يرون نوعًا من السراب على أن ما يرونه هو الماء، ومن المؤكَّد أنه ليس كذلك، رغم أنهم لم يتعمَّدوا تزييف وصف تجاربهم البصرية، وكل إنسان يضغط على نصف العين يرى الأشياء مزدوجة، وإجماع الناس على ذلك ليس دليلًا على الازدواج الفعلي للأشياء، وكل مَن تناول جُرعة من «السانتونين Santonin» (نبات الشيح الخراساني) يرى الأشياء مصبوغة باللون الأصفر، ومع ذلك فليس هذا دليلًا على أن الأشياء في حقيقتها صفراء ... إلخ. وينتهي «ستيس» من هذه المناقشة إلى أن المعيار المطلق للموضوعية ليس هو الإجماع أو الاتفاق في التجارب أو التحقق من صحتها، رغم أن هذه الأمور قد تكون مفيدة في الالتجاء

إليها كمقاييس جزئية تمهيدية. أمَّا المعيار المطلق للموضوعية فهو **النظام أو الترتيب**، أعني الخضوع لقوانين الطبيعة، ومن هنا كان الحلم ذاتيًّا لأنه لا يخضع لنظام، فنحن قد نحلم بأحداث هي نفسها تتناقض مع قوانين الطبيعة؛ كتحوُّل القط إلى كلب، أو أنَّني أسير في أحد شوارع الكويت، ثم أستيقظ لأجد نفسي في فراشي في القاهرة!

النظام هو، إذن معيار الموضوعية، فهل التجارب الصوفية منظَّمة بهذا المعنى؟ هل التجربة الصوفية، انبساطية أو انطوائية، تتألَّف من اقترانات متواصلة منظمة؟ من الواضح أن الجواب بالنفي، ومعنى ذلك أنَّ التجربة الصوفية، بنوعيها، ليست موضوعية، فهل هي ذاتية؟ تكون التجربة ذاتية إذا انطوت على خرق إيجابي لقوانين الطبيعة وكانت مشتَّتة أو غير منظَّمة، لكن التجربة الصوفية ليست كذلك، ومن ثَم فهي لا يُمكن أن تكون ذاتية، بالضبط لنفس السبب الذي يجعلها لا يُمكن أن تكون موضوعية. وهكذا ينتهي المؤلف إلى أن التجربة الصوفية لا هي ذاتية ولا هي موضوعية، بل هي تجربة «تجاوز الذاتية» وتعلو عليها.

ويتساءل المؤلف: هل شعور الصوفي بالموضوعية أو بالاتصال بحقيقة «واقعية» ينطوي على أي قدر من الإقناع لغير الصوفي؟ ويُجيب أنَّ الفلاسفة يرفضون ذلك، فما يشعر به الصوفي عن يقين، مهما كان مقنعًا بالنسبة للمتصوِّف ليس له أدنى وزن عند غير المتصوِّف. وكثيرًا ما بُذِلت محاولات لتفسير هذه الظاهرة على أساس افتراض أنها تقوم على اللاشعور، لكن الصوفي يصر على أن مصدرها النهائي يُجاوز اللاشعور كما أنه خارج عن ذاته.

وينتهي «ستيس» إلى القول بأنَّ العلو الذاتي هو جزء من التجربة الصوفية نفسها، وهو السبب في أن الصوفي يكون على يقين مطلق من حقيقتها، بعيدًا عن أي احتمال في مجادلته في ذلك؛ لأن تأويل التجربة يُمكن الشك فيه. أمَّا التجربة نفسها فلا يُمكن الشك فيها.

ويُناقش المؤلف في الفصل الرابع ثلاث نظريات دينية تُفسِّر العلاقة بين الله والعالم؛ وهي وحدة الوجود، والثنائية، والواحدية، وينتهي إلى رفض النظريتين الثانية والثالثة، وتقديم تبرير لوحدة الوجود، مع فهمها فهمًا خاصًّا على أنها مركب النظريتين الأخريين. أمَّا الثنائية فيميل إليها اللاهوتيون في أديان التأليه الثلاثة الرئيسية، وربما نجد في اليهودية أقوى تعبير عنها، فقد حفرت هوَّة عميقة بين الله والعالم، وبين الخالق والمخلوق ... إلخ، غير أن الثنائية، فيما يقول «ستيس»، تتناقض تناقضًا صارخًا مع الخصائص المشتركة

بين التجارب الصوفية كلها، أعني القول بوجود **وحدة** مطلقة «تجاوز كل كثرة»، فالوعي الصوفي في تطوره الكامل هو «وعي موحد»، أو هو تجربة بالواحد أو الوحدة، إنَّه يتضمَّن ثلاثة أشياء، هي:

(١) أنه ليس ثمة تمييزات في الواحد.
(٢) أنه لا يوجد تمايُز بين موضوع وموضوع.
(٣) أنه لا يوجد تمايُز بين ذات وذات.

وذلك هو التطور الكامل للموقف الصوفي. وإذا أنكرنا قضية من هذه القضايا الثلاث فإن ما سيكون عندنا هو التصوف الضعيف أو المعوق أو المتخلف، ومن هنا كانت الثنائية بما هي كذلك: **التصوف المتخلف**.

قد يعتقد المرء أن البديل للنظرية الثنائية التي تُنادي بالاختلاف الخالص بين الله والعالم هو النظرية الواحدية التي تنادي بالهوية الخالصة بينهما، وقد تتخذ النظرية صورتَين: «الإلحاد» أو «اللاكونية»؛ الأولى تقول إن ما هو موجود هو مجموعة الأشياء في العالم فحسب، وإنَّ الله ليس سوى اسم آخر لهذه الأشياء، وهي نظرية مرفوضة لأنها لا تُبرِّر لنا لِمَ تستخدم اسم الله في هذه الحالة؟!

أمَّا الثانية فهي تقول إن الأشياء المتناهية، إذا انفصلت عن الله فلا وجود لها، إنَّها وهم، لكن مبدأ ديكارت الشهير «أنا أُفكِّر، إذن أنا موجود» يجعلنا نرفض ذلك في اطمئنان؛ فلو أن شخصًا قال إنَّ إيماني بوجود العالم المتناهي يرجع إلى «الوهم»، فلا بد أن نسأل السؤال الديكارتي: كيف يُمكن أن تكون لي أفكار وهمية أو خيالية إذا لم أكن موجودًا؟ لا بد إذن في هذه الحالة من القول بموجود واحد متناهٍ، على الأقل، هو **نفسي**. وبعبارة أخرى: العالم وهْم، لكن وهْم مَن؟ وهمي أنا؟ عندئذٍ لا بد أن أكون موجودًا حتى يكون عندي هذا الوهم.

وهكذا ينتهي المؤلف إلى رفض النظرية «الواحدية» أيضًا؛ لأنها لا تنتهي، فيما يقول، إلَّا إلى لغو فارغ، ولَمَّا كنَّا قد رفضنا الثنائية، فلم يعُد أمامنا الآن سوى أن نتجه نحو المركب منهما، ألا وهو وحدة الوجود، على ما فيها من مفارقات.

وحدة الوجود، تعتمد على مبدأ «الهوية في الاختلاف»؛ فهي ترى هوية الله والعالم، وهذا هو الجانب الواحدي من هذا المبدأ، وهو ينتج من تعريف الله بأنه الوجود اللامتناهي؛ ذلك أن اللامتناهي الحقيقي هو ما لا يوجد شيء خارجه، ولا يوجد شيء غيره. ومعنى ذلك

أنه ليس ثمة سوى الله. وهكذا لا يكون العالم شيئًا غير الله، ولا يُمكن أن يقع خارجه شيء آخر. وهذا هو مصدر وحدة الوجود في الكتابات المقدسة الهندوسية وعند اسبينوزا.

غير أن ذلك لا يُعطينا سوى النصف الواحدي من مفارقة وحدة الوجود، وأعني به هوية الله والعالم. ولا يزال هناك النصف الآخر، وهو الاختلاف بين الله والعالم، فحتى المتصوِّفة الذين يتحدَّثون عن فناء الذات الفردية في الله (وهي جزء من هوية الله والعالم) يقولون إن الله ترك لهذه الذات «مسافة ضئيلة» تعود منها إلى ذاتها وتعرف أنها مخلوقة، فيما يقول المتصوِّف الألماني «مايستر إيكهارت»، وكذلك المتصوِّف الألماني «هنري سوزو» الذي يقول «إن الروح في اندماجها، على هذا النحو، بالله تتلاشى، لكنَّها لا تتلاشى **كلِّية**.» ولقد عبَّر كثير من المتصوِّفة المعاصرين عن الفكرة نفسها، فمهما قيل عن هوية الله والعالم (بما في ذلك فناء الذات الفردية في الله) فإن ذلك ينبغي استكماله بتأكيد الاختلاف بينهما، ومن هنا فإن مفارقة وحدة الوجود تعني «الهوية في الاختلاف» والتركيز على الهوية فحسب يُعطينا مذهب الواحدية، أمَّا تأكيد الاختلاف فقط فهو يُعطينا مذهب الثنائية، لكن الجمع بينهما يُعطينا مذهب وحدة الوجود.

ويُناقش المؤلف في الفصل الخامس العلاقة بين «التصوف ... والمنطق». والمنطق الذي يقصده هو المنطق الصوري بقوانينه الثلاثة (الهوية – عدم التناقض – الثالث المرفوع)، وهو يصطدم بما ينطوي عليه التصوف من مفارقات؛ مفارقة وحدة الوجود «الهوية في الاختلاف»، مفارقة «الخواء-الملاء»، مفارقة «فناء الذات ودوام وجودها» ... إلخ، وهي كلها تُعبِّر عن تناقضات منطقية واضحة. وقد وُضِعت عدة نظريات لحل هذه المتناقضات؛ منها نظرية «المفارقة البلاغية»، التي ترى أن المفارقة هي عبارة عن حيلة بلاغية يستخدمها المتصوِّف للتأثير على السامع لما فيها من جمال شعري، وإيقاع مطَّرِد، ولغة بلاغية. ويرفض المؤلف هذا التفسير؛ لأن الحديث عن الوجود الإلهي بأنه «قريب وبعيد معًا»، وأنه خواء وملاء، ودينامي وساكن ... إلخ، هي تناقضات حقيقية وليست مجرد حيلة بلاغية.

أمَّا النظرية الثانية فهي «الوصف الخطأ»، التي تقول إن الصوفي يُسيء استخدام اللغة، فيقع في الخطأ، فهو يقول إنَّه مرَّ بتجربة «الخواء-الملاء» أو تجربة النور، الذي هو أيضًا ظلام ... إلخ، لكنَّه وصف سيئ للتجربة، أو هو يقع في خطأ الوصف. غير أن المؤلف يرفض أيضًا هذه النظرية، ويقول إن «الوصف الخطأ» احتمال ضعيف جدًّا؛ نظرًا لأن وصف التجربة لا يقوم به شخص **واحد**، في ثقافة واحدة، بل عدة آلاف من الأشخاص، في ثقافات متنوعة، وفي عصور مختلفة، ويستقل بعضهم عن بعض.

هناك أيضًا نظرية «الوضع المزدوج»، وهي تقول إنَّه ربما كانت الكلمتان المتناقضتان «السكون والحركة»، «الخواء–الملاء»، «النور–الظلمة» بدلًا من أن يوضعا في شيء واحد، فإنَّهما يوجدان معًا في موضع مزدوج؛ أحدهما في شيء، والآخر في شيء آخر، وبذلك يزول التناقض، لكن الواقع أنه يستحيل تطبيق هذه النظرية على بعض المفارقات الصوفية؛ مثل مفارقة فناء الذات الفردية مع دوام وجودها؛ فالأنا الواحدة هي التي تتوقَّف عن الوجود وتواصل الوجود في وقت واحد، ولا معنى لقولنا إن هناك فردين؛ واحد يتوقَّف عن الوجود، والآخر يواصل الوجود، ومن ثَم فهي نظرية مرفوضة. وقُل مِثل ذلك في نظرية «التباس الدلالة»، التي تذهب إلى أن الكلمة التي يستخدمها الصوفي قد تكون ذات معنيَين مختلفين.

ويُقدِّم «ستيس» في نهاية الفصل حلَّه الخاص، ويتلخَّص في أن قوانين المنطق هي قوانين وعينا المألوف وتجاربنا اليومية، ولهذا فهي لا تنطبق على الوعي الصوفي ولا على التجربة الصوفية. السبب هو أنَّ التصوف يعتمد على فكرة الواحد أو الوحدة التي لا تمايُز فيها ولا اختلاف، ولا كثرة. وليس ثمة منطق يُمكن أن ينطبق على تجربة لا توجد فيها كثرة؛ فالكثير هو ميدان المنطق، أمَّا **الواحد** — الذي هو مجال المفارقة — فهو ليس كذلك، ولهذا السبب لا يوجد صدام بين التصوف والمنطق. وهكذا نجد أن المنطق و«اللامنطق» يشغلان مجالَين مختلفَين من التجربة.

وفي الفصل السادس يُناقش المؤلف موضوع «التصوف ... واللغة». والمشكلة هنا هي أن المتصوِّف يشعر دائمًا أن اللغة قاصرة وغير كافية وأنها من ثَم لا غناء فيها كوسيلة لنقل تجاربه واستبصاراته إلى الآخرين، ولهذا نراه عندما يستخدمها يعلن أنها لا تقول ما يرغب قوله، وأنَّ جميع الكلمات عاجزة عن أن تفعل ذلك، ومن ثَم فإن تجربته مِمَّا لا يُمكن وصفه أو التعبير عنه، ويعتقد «ستيس» أن المشكلة تكمن في أن لدى الصوفي نوعًا خاصًّا من الوعي يختلف في الدرجة عن نوع الوعي المألوف لنا في حياتنا اليومية، ولا يوجد بينهما خاصية مشتركة سوى أنهما معًا وعي، وهي لا تعود إلى أي سبب من الأسباب التي تجعل من الصعب علينا أن نصوغ مشاعرنا وتجارِبنا اليومية في كلمات، كما أنها لا يُمكن تفسيرها بمصطلحات علم النفس المألوفة.

وفي نهاية الفصل يُقدِّم «ستيس» حَلَّه الخاص لمشكلة «ما لا يُمكن وصفه» عند الصوفية، وهو يعتمد أيضًا على التفرقة السابقة بين الوعي الصوفي والوعي المألوف، الذي يستخدم الكلمات، وهي أصلًا «تصورات عقلية» لا يُمكن أن تنطبق على التجربة الصوفية. ويرى المؤلف، معتمدًا على فكرة أفلوطين، أن الصوفي يجد صعوبة في استخدام اللغة

أثناء التجربة الصوفية، لكنَّه يستطيع استخدامها **بعد** التجربة، أي عندما يتذكرها. يقول أفلوطين «في هذا الإدراك [الصوفي] ليس لدينا القدرة، ولا الوقت، لأن نقول أي شيء عنه، لكنَّا نستطيع **بعد ذلك** أن نتعقَّله ...» لكن قد تظهر مشكلة جديدة، وهي أن الصوفي يصعب عليه أن **يتذكَّر** تجربته، لكن الواقع غير ذلك، فعلى الرغم من أنه يقول إنَّه لا يستطيع أن يتحدَّث عنها، فإن الكلمات تتساقط من بين شفتيه، وطالما أنه ينجح في نقل جزء ولو ضئيل من تجربته، فإنَّه في هذه الحالة يُقدِّم وصفًا صحيحًا لهذا الجزء، وعندئذٍ لا بد أن يكون قد أخطأ عندما ظنَّ أنه لا توجد لغة يُمكن أن تنطبق على التجربة الصوفية.

أمَّا الفصل السابع فيناقش فيه المؤلف «التصوف ... والخلود» ويثير مجموعة من التساؤلات: لو سلَّمنا بأنَّ الوعي — أو النفس أو الروح — يبقى بعد الموت، فلا بد أن نسأل: وعي مَن الذي يبقى؟ وعي الرجل الناضج في سن الأربعين، أم الوعي الفج للمراهق، أم روح الطفل الرضيع وقد عادت إلى الظهور من جديد بعد الموت لتسير في اتجاه الأزل؟ كما يُشير أيضًا إلى المتاعب التي تُثيرها نظرية التطور، فإذا كان الإنسان قد تطوَّر من الحيوان، وإذا كان الوعي الإنساني سوف يبقى بعد الموت، ألا يستتبع ذلك بقاء الوعي الحيواني أيضًا؟

وينتهي المؤلف إلى أنه إذا كان التصوف يُلقي ضوءًا على موضوع «الخلود»، فربما جاء ذلك نتيجةً «**للإحساس بالخلود**»، الذي هو إحدى السمات الشائعة بين جميع التجارب الصوفية، وتأويل هذا الإحساس بأنه يعني الخلود بعد الموت أكثر منه الخلود الآن، وأنَّ التصوف رغم ذلك لا يُقدِّم دليلًا على بقاء الروح بعد الموت.

أمَّا الفصل الثامن والأخير فيُخصِّصه المؤلف لمناقشة العلاقة بين «التصوف، والأخلاق، والدين». ولعل أمتع ما فيه، مناقشته للاتهام الذي يوجهه النقَّاد عادةً إلى المتصوِّفة، والذي يذهبون فيه إلى أنَّ التصوف ليس إلَّا حيلةً أنانيةً للهروب من مسئوليات الحياة، وواجباتهم الأخلاقية تجاه إخوانهم من البشر؛ فهو استمتاع بالغبطة والتأمل، ومحاولة للخلاص الفردي، ويضربون المثل على ذلك بالتصوف الهندي، الذي وقف موقفًا سلبيًّا تجاه عذاب الناس وآلامهم ومشاكلهم. غير أن المؤلف يرفض هذا الاتهام، ويرى أنه «تعصب» من النقَّاد الغربيين ضد صوفية الشرق؛ ذلك لأنَّ «بوذا»، مثلًا، عندما وصل إلى الاستنارة، وهو في عزلته تحت شجرة «البو» لم يبقَ في هذه العزلة، بل هبط منها إلى الناس ليرشدهم إلى طريق الخلاص، وكذلك فعل نُسَّاك الهند الذين كانوا يؤمنون بضرورة انتقال الشعلة من رجل إلى رجل، من خلال العلم الروحي، وهم بذلك يوضحون طريق الخلاص الذي وجدوه

أمام الآخرين، فهم يُعلِّمون ما يعتقدون أنه الحياة الطيبة أو الخيِّرة، ولا يُمكن أن نُسمِّ هذا النشاط «أنانية»، كما يضرب المؤلف أيضًا المثل «بغاندي» الذي هو النموذج الأول للعقلية الهندية، وما كان له من نشاط روحي وسياسي واجتماعي، في طول البلاد وعرضها. ويدعو المؤلف في النهاية إلى البحث عن مركب يجمع قيم الشرق والغرب معًا ليُنير الطريق أمام الإنسانية.

أردنا في هذه المقدمة أن نُقدِّم للقارئ خيوطًا مُرشِدة، تُساعده وتوضح له طريق السير في هذا الكتاب الممتع، لكن ذلك لا يغني بالطبع عن قراءة الكتاب على مهل، وبشيء من الرويَّة والتدبر، حتى يستمتع هو نفسه بكل فصوله، وليرى كيف يُفكِّر الفلاسفة في المسائل الروحية بعمق نافذ.

واللهَ نسأل أن يهدينا جميعًا سبيل الرشاد.

إمام عبد الفتَّاح إمام

الهرم، سبتمبر ١٩٩٧م

تصدير

هدفي من هذا الكتاب هو دراسة هذه المشكلة: ما أثر «التجربة الصوفية»؟ إن كان هناك مثل هذا الأثر، على أكثر مشكلات الفلسفة أهمية؟ سوف نبدأ من واقعة سيكولوجية لا يُمكن إنكارها إلا عن جهل، وهي أن بعض الموجودات البشرية تتعرض أحيانًا لتجارب غير عادية يُطلق عليها اسمًا مميَّزًا هو «التجارب الصوفية»، وهي تجارب مدوَّنة، أو يُشار إليها على الأقل، في آداب الأمم المتحضرة في جميع العصور، لكن ما دامت صفة «الصوفية» غامضة تمامًا، فلا بد لنا أن نفحص أولًا المجال فحصًا تجريبيًّا، لنُحدِّد ما هي أنواع وأنماط تلك التجارب التي تُسمَّى «صوفية»، لنُحدِّدها ونُصنِّف خصائصها الرئيسية ولنُعيِّن حدود هذه الفئة من التجارب، أو تلك الحالات الذهنية، التي اخترناها ووصفناها، يُمكن أن تُلقي أي ضوء على مشكلات مثل: هل يوجد في العالم أي حضور روحي أعظم من الإنسان؟ وإن صحَّ وكان هناك مثل هذا الحضور، فما هي علاقته بالإنسان؟ وما هي علاقته بالكون بصفة عامة؟ هل يُمكن لنا أن نجد في التصوف أي توضيح لمشكلات مثل: طبيعة النفس (أو الذات) وفلسفة المنطق، ووظائف اللغة، وحقيقة — أو عدم حقيقة — دعوى الإنسان في الخلود، وأخيرًا طبيعة الإلزام الخلقي ومصادره، ومشكلات الأخلاق بصفة عامة؟

استخدَمتُ في الفترة الأخيرة تعبير «الحضور الروحي»، الذي استعرته من توينبي A. Toynbee.[١] وتكمن ميزة هذا التعبير في غموضه. لقد ألقى أحدُ علماء الطبيعة المتميِّزين

[١] آرنولد توينبي (١٨٨٩–١٩٧٥م) مؤرخ إنجليزي، درس في أكسفورد، ثُم علَّم بها (١٩١٢–١٩١٥م)، خدم في وزارة الخارجية، وصل إلى قمة شهرته بكتابه العظيم «دراسة في التاريخ» في عدة مجلدات، وهو بحث في نمو الحضارات وتطورها وانحلالها من خلال نظرية «التحدي والاستجابة»، زار مصر عام ١٩٦١م و١٩٦٤م، وألقى بها عدة محاضرات. (المترجم)

محاضرةً عامة، فسأله أحد المستمعين سؤالًا غير مناسب، هو: «هل تؤمن بوجود الله؟» فأجاب: «أنا لا أستخدم هذه الكلمة لأنها غامضة أكثر مما ينبغي.» وفي اعتقادي أن هذه إجابة خاطئة؛ فقد كان ينبغي عليه أن يقول: «لهذا السبب فأنا أتحدَّث عن الحضور الروحي.» وربما كانت تلك الإجابة أيضًا غير دقيقة.

وإن كان من الأفضل أن تكون على حق على نحو غامض، من أن تكون على خطأ على نحو واضح.

وهذا السؤال يوازي من بعض الجوانب سؤالًا مِثل: ما أثر تجربتنا الحسِّية، كإحساسات اللون مثلًا؛ إذ كان هناك مثل هذا الأثر، على مشكلة طبيعة الكون وبنيته؟ وأنا أقول: «إنَّها توازي من بعض الجوانب.» أمَّا إلى أي حد يمكن أن نأخذ المماثلة والتشابه مأخذ الجد؛ فتلك إحدى المشكلات التي نواجهها. أمَّا القارئ الذي لا يغريه شيء يتجاوز تصدير هذا الكتاب؛ فهو ليس مخولًا أن يرفض في الحال هذه المقارنة، ما لم يُرِد اتهام نفسه بالتحيُّز والحكم المبتسر.

أنا أكتب هذا الكتاب بوصفي فيلسوفًا وليس متصوِّفًا، ولستُ أزعم لنفسي الخبرة أو التخصص في أي مجال ثقافي من مجالات التصوف التي يُناقشها هذا الكتاب. ولقد اخترتُ في كل مجال عددًا محدودًا من أولئك الذين أعتبرهم من عظماء المتصوِّفة في هذا الميدان، وأقمتُ استنتاجاتي، أساسًا، على دراسة مكثفة لهؤلاء الرجال. وفضلًا عن ذلك فإن نظرتي إلى الفلسفة هي نظرة فيلسوف تجريبي وتحليلي. لكنني لا أذهب، من الناحية التجرِيبية، إلى أن كل تجربة لا بد أن ترتد بالضرورة إلى التجربة الحسِّية، ولا أذهب — من الناحية التحليلية — إلى أن التحليل هو المهمة الوحيدة للفلسفة، فأنا أضفي قيمة عظمى على ما سُمِّي ذات مرة «بالفلسفة النظرية» وأعتبر التحليل أداة جوهرية لهذه الفلسفة. ويُمكن أن يكون التحليل غاية في حدِّ ذاته، لكنني أعتبره خطوة تمهيدية نحو اكتشاف الحقيقة.

معظم مَن سبقوني ممن كتبوا في ميدان التصوف إمَّا أن يكونوا فلاسفة غير متمرِّسين على الإطلاق، وإمَّا أن يُفكروا من منظور المناهج والأفكار والمصطلحات الفلسفية التي لم يعدْ في استطاعتنا قبولها على أيَّة حال في العالم الأنجلوسكسوني؛ فمناهج الفلسفة في هذا العالم قد دخلت عليها ثورة من خمسين سنة خلت، على يد مجموعة قليلة من الرجال، كان يقودهم «جورج مور G. E. More».[٢] وأنا أعتقد أن الحكم على ما في هذه الثورة من

[٢] جورج مور (١٨٧٣–١٩٥٨م) فيلسوف بريطاني، دافع بصفة عامة عن وجهة نظر الحس المشترك عن العالم وما يُقال عنه في اللغة المألوفة. أمَّا في الأخلاق فقد ذهب إلى أن أي محاولة للتوحيد بين الخير

قيمة باقية في التاريخ المقبل، يُمكن الآن أن يصدر دون أن ينتمي المرء إلى أي مدرسة أحادية الجانب من مدارس التحليل المتنافسة التي يتقاسمها الآن ميدان الفلسفة مثل: الوضعيون المناطقة، ومدرسة كارنب الصورية، وفلاسفة أكسفورد من أصحاب «اللغة المألوفة، والمؤمنون، حقًّا، بفلسفة فتجنشتين».

مَن سبقونا في الكتابة في ميدان التصوف لم يفعلوا شيئًا يُساعدنا في مواجهة العديد من المشكلات التي ناقشتُها في هذا الكتاب، ولهذا فقد كان عليَّ أن أرتاد الميدان منفردًا، وأن أشق طريقًا منعزلًا، لا أسترشد فيه بالماضي، ومن هنا فإن هناك عددًا من الأفكار في هذا الكتاب قد تبدو كلها جديدة تقريبًا، وليس فيها سوى القليل من التهور، وأنا لا أقول ذلك على سبيل الزهو أو التباهي بالأصالة، بل على العكس؛ لأنَّني آمل أن يلتمس لي القرَّاء بعض العذر فيما يجدونه من مثالب في الحلول التي طرحتها. ولم أستطع أن أمنع نفسي من طرح تساؤلات بدت لي جوهرية للبحث كله، لكنَّها لم يحدث أن واجهت أسلافي، فيما يظهر على الإطلاق. وكان عليَّ أن أُناضل معها قدر استطاعتي.

لا بد لي من التشديد على أنه في ميدان بالغ الصعوبة كهذا، ليس في استطاعتنا أن نتوقَّع «براهين» أو «دحض للبراهين» أو «تفنيدات» أو «ضروبًا من اليقين»؛ فالواقع أن المتصوِّف لا يجادل ولا يناقش؛ فلديه يقينه الذاتي الداخلي، غير أن ذلك لا يُثير سوى مشكلة جديدة مُحيِّرة أمام الفيلسوف المسكين. وعلى أيَّة حال، فأقصى ما يُمكن أن نتوقَّعه في هذا المجال هو فروض مؤقتة، وآراء معتدلة. وبالطبع غير العلماء هم وحدهم الذين يؤمنون بيقين العلم المفترض، أمَّا العلماء فيعرفون أن الحلول التي يُقدِّمها ليست سوى حلول افتراضية، ولا شكَّ أن حلولنا سوف تكون حلولًا افتراضية أكثر من ذلك.

ولقد تفضَّلت مؤسسة بولنجن، مشكورة، بمساعدتي أثناء تأليف هذا الكتاب بأن قدَّمت لي منحة تفرغ جامعي لمدة ثلاث سنوات، ثم مدَّتها إلى أربعة، وأنا مدين بالعرفان لهذا العون.

و. ت. ستيس

وأي مفهوم آخر؛ كالسعادة، مثلًا، هو مغالطة. يؤرخ لانتهاء التيار المثالي بمقالة «دحض المثالية» عام ١٩٠٣م، كتب «أصول الأخلاق» ١٩٠٣م، وبعض مشكلات الفلسفة عام ١٩٥٣م. (المترجم)

الفصل الأول

افتراضات مسبقة للبحث

أولًا: البحث جدير بالدراسة

كتب برتراند رسل — وهو فيلسوف، لا يُمكِن لأحد أن يقول إنَّه يأخذ بالعاطفة دون العقل، أو إنه أحمق، أو إنه منحاز للتصوُّف — يقول في مقال شهير: «لقد شعر عظماء الرجال من الفلاسفة بالحاجة إلى العلم والتصوف معًا.» ثم يُضيف: «إن وحدة المتصوف مع رجل العلم تُشكِّل أعلى مكانة مرموقة، فيما أعتقد، يُمكن إنجازها في عالم الفكر.» وأيضًا: «هذا الانفعال [التصوف] هو الملهم لِمَا هو أفضل ما في الإنسان.»[1] وذلك تقدير عالٍ جدًّا لقيمة التصوف.

ويسوق رسل كنماذج لهذا الاتحاد بين التصوف والعلم عند عظماء الفلاسفة: هيراقليطس، وبارمنيدس، وأفلاطون، واسبينوزا، لكن من الواضح أن هذه القائمة لا تستهدف الحصر، بل تقديم نماذج فحسب.

ويُشير برتراند رسل، بذلك، إلى مشكلتين ينبغي على الفلسفة أن تواجههما؛ **المشكلة الأولى** هي: ما دام للتصوُّف قيمة عالية على هذا النحو، كعنصر أساسي للفلسفة، فينبغي علينا أن نبحث عن الأثر الذي يجعله مؤهَّلًا منطقيًّا للتأثير في أفكار الفلاسفة. **وثانيًا**: ما هو الأثر الذي يُمارسه **بالفعل** في أفكارهم؟ والأُولى هي مشكلة المنطق والفلسفة النسقية، والثانية هي مشكلة مؤرخ الفلسفة، والمشكلة الأولى هي التي يهتم بها هذا الكتاب.

[1] برتراند رسل «التصوف والمنطق ومقالات أخرى» لندن، لونجمان، عام ١٩٢١م، ص١، ٤، ١٢.

لا شك أن الغالبية العظمى من فلاسفة العالم الأنجلوسكسوني يعتقدون أن النظريات الفلسفية التي استمدها فلاسفة الماضي — عن وعي أو بغير وعي — من التصوف ينبغي رفضها؛ كالقول بأنَّ الزمان أزلي، وأنَّ المكان ليس سوى مظهر فحسب، والقول بأنَّ هناك **المطلق** الكامل، وأنَّ الخير والواقعي متَّحدان، لكن حتى ولو صحَّ ذلك فهل ينتج عنه أنه لا يُمكن أن نستمد أيَّة معتقدات في الإطلاق من التصوف، وأنَّ الموضوع كله ينبغي رفضه على أنه هلوسة وهراء؟ كلَّا، على الإطلاق. إن مثل هذا التفكير اللامنطقي يُشبه قولنا إن جميع المعتقدات الكاذبة كانت تقوم في العلم البدائي على أساس التجربة الحسِّية، ومن ثَم فينبغي علينا أن نرفض التجربة الحسِّية، تمامًا، كمصدر من مصادر المعرفة؛ فلو كانت المعتقدات التي أقامها فلاسفة الماضي على أساس التصوف غير مقبولة، لكان ينبغي علينا أن نسأل أنفسنا عمَّا إذا كان من الممكن أن يحل محلها بعض التأويلات الأفضل للتجربة الصوفية، وربما كانت هذه المقارنة بين التجربة الصوفية والتجربة الحسِّية مضللة تمامًا، غير أن ذلك ينبغي أن يكون نتيجة للبحث، وليس افتراضًا يمنعنا من البحث. ومن هنا فإن المشكلة الأولى التي تواجهنا في هذا الكتاب هي ما إذا كانت التجربة الصوفية، كالتجربة الحسِّية، تُشير إلى أي حقيقة موضوعية، أم إنها مجرد ظاهرة سيكولوجية ذاتية.

ويُمكن لنا أن نصوغ المشكلة التي يدرسها الكتاب بطريقة أخرى، فنسأل: ما هي **الحقائق**، إن كانت هناك أيَّة حقائق يُمكن أن يأتي بها التصوف عن الكون، ولا يستطيع العلم أو العقل المنطقي أن يصل إليها؟ لو طرحنا السؤال على هذا النحو فربما كانت إجابة رسل: إنَّ التصوف لا يصل بنا إلى أيَّة حقائق على الإطلاق؛ لأن العلم والتفكير المنطقي هما وحدهما اللذان يُقدِّمان لنا الحقائق، وإسهامات التصوف تنحصر في المواقف النبيلة والاتجاهات الانفعالية الرفيعة تجاه حقائق اكتشفها العلم والعقل المنطقي، وحجة رسل في هذا الموضوع عبارة عن قياس بسيط جميل جدًّا؛ يقول إن ماهية التصوف هي الانفعال، والانفعالات ذاتية، بمعنى أنها لا تزودنا بأيَّة حقائق موضوعية عن العالم الخارجي. كتب يقول «التصوف لا يزيد عن كونه شعورًا عميقًا مكثَّفًا حول ما نؤمن به عن الكون.»[٢] وربما وافقنا على أن الانفعالات ذاتية، لكن لا أحد لديه أدنى علم بآداب التصوف العالمية الواسعة، يُمكِن أن يوافق على وصف رسل بالتصوف بأنه انفعال فحسب.

[٢] المرجع السابق، ص٣.

قد يُخطئ المتصوِّفة في تأويلاتهم لتجاربهم، لكن ينبغي عليهم أن يعرفوا — ربما أفضل من رسل — ما هي تجاربهم ذاتها. وهم يقولون باستمرار إنَّها أقرب إلى الإدراكات منها إلى الانفعالات، رغم أنه لا أحد يُنكر أن لهم انفعالاتهم الخاصة، كما أن لهم إدراكات خاصة. إن من الأفضل لمن يرغب في البرهنة على أنَّ التجربة الصوفية ذاتية أن يَنسب إليها ذاتية الهلوسة والهذيان، من أن يَنسب إليها ذاتية الانفعال.

ربما كان رسل على حق في النتيجة التي انتهى إليها من أنَّ التصوف ذاتي، ولا يكشف عن أيَّة حقيقة عن العالم، وتلك إحدى المشكلات الرئيسية التي علينا أن نُناقشها، لكن ينبغي على القارئ ألَّا يسير مع قياس رسل السطحي، الذي يقوم على مقدمات فاسدة وغير مدروسة، فيقول إن حالات التصوف هي مجرد انفعالات. وعلينا قبل كل شيء أن نصل إلى معرفة أصيلة عمَّا هو التصوف بالفعل، قبل أن نرفض — متسرعين — أن لقضاياه أيَّة قيمة حقيقة، وسوف أحاول أن أقدِّم شرحًا لبعض الوقائع الفعلية عن التصوف في الفصل القادم، وسوف نجد عندئذٍ أن العقبات في طريق اتخاذ قرار بما إذا كان للتصوُّف أيَّة قيمة معرفية، لو كانت هناك، هي على أقصى درجة من التعقيد والخفاء والمراوغة. وسوف تستغرق مناقشتنا لهذا الموضوع الفصل الثالث.

وإلى أن نصل إلى هذا الموضوع فإن علينا أن نُلاحظ أن كلمة «التصوف» نفسها كلمة سيئة الطالع، فهي تكسوها غشاوة، وتوحي من ثَم بالتفكير الغامض الضبابي المضطرب، كما أنها ترتبط بالدين الذي يُعارضه عدد كبير من الفلاسفة الأكاديميين. وقد يُدهش بعض هؤلاء الفلاسفة إذا علموا أنه على الرغم من أن عددًا كبيرًا من المتصوِّفة كانوا من المؤلهة، وأنَّ عددًا آخر كانوا من أصحاب وحدة الوجود، فإن هناك أيضًا متصوِّفة مَلاحِدة. وربما كان من الأفضل لو استطعنا استخدام كلمات مثل «الاستنارة» و«الإشراق» الشائعة الاستخدام في الهند لِنَصف الظاهرةَ نفسها، لكن يبدو أنه لا بد لنا في الغرب، ولأسباب تاريخية، أن نظل محافظين على كلمة «التصوف»، وكل ما نستطيع عمله أن نُحاول بالتدريج أن نتغلب على الأحكام المبتسرة التي تميل إلى الظهور.

عندما أشرتُ إلى آراء رسل استخدمتُ كلمتَي «الذاتي» و«الموضوعي» اللتين لم يستخدمهما رسل نفسه. وربما يميل الفلاسفة المعاصرون الحَذِرون إلى تجنُّب هاتين الكلمتين لغموضهما؛ فقد استُخدِمتا في معانٍ شتى ومختلفة جعلتهما عرضة للغموض والالتباس، لكن سيكون من المناسب لنا جدًّا أن نستخدمهما في مراحل متأخرة من هذه

المناقشة، بشرط أن نُشير إلى ما نعنيه بهما. وسوف أحاول في الفصل الثالث أن أحدِّد بدقة قدر ما أستطيع، معايير الموضوعية، بالمعنى الذي أستخدمه هنا، لكن ربما استطعتُ في هذه المرحلة، أن أوضِّح الموضوع بقدر كافٍ بإعطاء أمثلة تحل محل التعريفات المجردة. إنَّنا سوف نستخدم الكلمات في هذا الكتاب بالمعنى الذي يُمكن أن يُقال فيه عن التجربة الحسِّية الحقَّة إنَّها موضوعية، في حين أن الهلوسات والأحلام ذاتية، فعندما أجد أمام وعيِي — في التجربة الحسِّية الصادقة — شيئًا أسمِّيه منزلًا، فإن هذا التمثُّل موضوعي، بمعنى أنه يكشف عن وجود منزل حقيقي، يحتل مكانًا في العالم الخارجي مستقلًّا عن وعيِي به، أمَّا ما الذي يعنيه ذلك على وجه الدقة، وما هي الأُسس التي تجعلنا نؤمن به، فتلك أسئلة ليس من الضروري أن نفحصها الآن، غير أن صورة المنزل التي أراها في الحلم ذاتية؛ لأنه لا يوجد مثل هذا المنزل الواقعي في العالم الخارجي أثناء الحلم. وبهذا المعنى يظهر التساؤل عمَّا إذا كانت التجربة الصوفية موضوعية أم ذاتية. فهل تكشف عن وجود أي شيء خارج ذهن المتصوِّف ومستقل عن وعيه؟ ولو صحَّ ذلك، فما هو نوع الوجود الذي تكشف عنه؟

أيًّا ما كانت النتائج التي ننتهي إليها في هذا الكتاب بصدد المشكلات السابقة — أو الأسئلة المرتبطة بها — فليس من الضروري أن تكون لتلك الأسئلة مكانة الاستنتاجات الاستنباطية أو الاستقرائية. ومن الأفضل أن نستخدم كلمة «التأويل» بدلًا من كلمة «الاستنتاج»، وأنا أقترح أن نبحث ما إذا كانت أنواع التجارب المُسمَّاة بالتجارب الصوفية تبرز أيَّة تأويلات بصدد طبيعة الكون التي يُمكن — سواء أكانت استنتاجات منطقية أم لا — أن نُبيِّن أنها من النوع الذي ينبغي على الناس المعتدلين قبوله. إن المفاهيم الأساسية في علم الطبيعة هي تأويلات للتجربة الحسِّية ولا يُمكن استنتاجها منطقيًّا من وجود التجربة الحسِّية، لكنَّها رغم ذلك تأويلات ينبغي أن يقبلها الناس المعتدلون.[٣] والواقع أن وجود العالم نفسه مستقلًّا عن الوعي هو تأويل للتجربة الحسِّية لا يُمكن البرهنة عليه منطقيًّا، فإذا رأينا أن المشكلة الأولى أمامنا هي إذا كانت التجربة الصوفية موضوعية بطريقة مماثلة لموضوعية التجربة الحسِّية. فليس من الضروري أن نندهش إذا ما وجدنا أن مثلًا هذه

[٣] انظر مثلًا في هذه النقطة ملاحظات أينشتين التي اقتبسها فيليب فرانك في كتابه «أينشتين: حياته وعصره»، نيويورك، عام ١٩٥٣م، ص٢١٧–٢١٨. (المؤلف)

النتيجة، لا بد أن تكون لها مكانة تأويلية مماثلة، لكن لا يُمكن قبول أيَّة نتيجة ما لم تكن قائمة على تبرير عقلي من نوع ما.[٤]

بحثنا الحالي — كما أشرتُ من قبل — ليس تاريخيًّا، وإنَّما هو بحث فلسفي نَسَقي، وليست مشكلتنا الأولى أن نسأل ما هي المعتقدات التي استمدَّها من التصوف أولئك الفلاسفة الذين ذكرهم رسل، بل بالأحرى ما هي المعتقدات — لو كان هناك معتقدات — التي ينبغي علينا أن نستمدها كأناس معتدلين من التصوف، لكن من الطبيعي أن نضع في اعتبارنا تلك المعتقدات التي كانت موجودة عبر التاريخ، إذا أردنا أن ندرس بعضًا منها فحسب، ونسأل: هل يُمكن تبريرها من الناحية العقلية أم لا؟ فالقضية — مثلًا — التي تقول «إن الزمان غير حقيقي» كثيرًا ما تكرَّرت على أساس من التجربة الصوفية، لكنَّا لسنا معنيِّين بالتاريخ كتاريخ، لكنِّي آمل أن أناقش الأثر الفعلي للتصوُّف على عظماء الفلاسفة في الماضي، والتراث الصوفي في الفلسفة في كتاب لاحق.

هذه الملاحظات عن الآراء التي استمدَّها الفلاسفة من التصوف يُمكن تطبيقها أيضًا، في الجانب الأكبر منها، على آراء استمدَّها المتصوِّفة أنفسهم من تجاربهم الشخصية. وينبغي لبحث من هذا القبيل أن يكون مستقلًّا عن آراء المتصوِّفة، بقدر ما يكون مستقلًّا عن آراء الفلاسفة، ومن الطبيعي أن ننظر إلى آرائهم على أنها جديرة بأكبر قدر من الانتباه والاحترام، لكنَّا لا يُمكن أن نهبط إلى مستوى القبول الأعمى للتأويلات التي يرويها المتصوِّفة عن تجاربهم الشخصية؛ لأن هناك شيئًا واحدًا يُبرِّر لنا الافتراض أن ما هو أساسًا نفس التجارب فإنَّه يُؤول تأويلات متباينة عن طريق متصوِّفة مختلفين. والنقطة الهامة هي أنه كما أن التجارب الحسِّية يُمكن أن يُساء تأويلها من أشخاص لهم تجارب حسِّية، فكذلك التجارب الصوفية يُمكن أن يُسيء المتصوِّفة تأويلها. ومن ثَم فإن الفحص النقدي والتحليل المستقل لمعتقداتهم لازم هنا بقدر ما هو ضروري في الفحص المماثل لمعتقدات أي شخص آخر.

---

[٤] مشكلة التبريرات العقلية لتلك المبادئ والالتزامات الأساسية في العلم والفلسفة والأخلاق والسياسة … إلخ، التي لا يُمكن البرهنة عليها لا عن طريق الاستنباط ولا الاستقراء، درسها منذ عهد قريب برفسور جيمس ورد سميث في كتابه «فكرة رئيسية أمام العقل»، مطبعة جامعة برنستون، عام ١٩٥٧م. (المؤلف)

ثانيًا: مَثَل الحمار يحمل أسفارًا

هناك قصة قرأتها في مكان ما، تقول إن النبيَّ محمدًا قارن بين الباحث أو الفيلسوف الذي يكتب عن التصوف دون أن تكون له أدنى تجربة صوفية بالحمار الذي يحمل أسفارًا من الكتب.[٥] إنَّه لافتراض سابق لبحثنا، أن هذه الحكمة الذكية، إذا ما أخذتُ بحرفيتها، وبقيمتها الصريحة، تبالغ في تصوُّري حمق الباحثين، ومن الممكن للفيلسوف أو الباحث أن يُسهم إسهامات قيمة في دراسة التصوف.

وربما كان من الطبيعي ألَّا يثق المتصوِّف في عين الباحث، التي تُحدِّق في فضول، ولا في عقل الفيلسوف النافذ، ولقد عبَّر مؤلف مجهول عن هذا الموقف في كتاب عنوانه «سُحب المجهول» كُتِب في القرن الرابع عشر، ومن المعتقد أن مؤلفه كتبه ليساعد أحد تلاميذه ليبلغ المستويات العليا من التأمُّل الصوفي. وهو يبدأ كتابه بمناشدة قوية ألَّا يقرأ أحد كتابه ما لم يكن لدية نية صادقة في اتِّباع طريق الصوفية حتى نهايته؛ فالكتاب، كما يقول مؤلفه، لا يتَّجه إلى مُحبي الاستطلاع من الكسالى، سواء أكانوا متعلمين أم لا … فهو يأمل «ألا يتطفلوا عليه»، وهو يعارض «حب الاستطلاع للتعليم الزائد والبراعة الأدبية الموجودة عند العلماء الباحثين … الذين طبَّقت شهرتهم الآفاق، كما يُعارض التملُّق عند الآخرين.»[٦] ومع ذلك فليس جميع المتصوِّفة لديهم نفس هذا الشعور؛ فكثير منهم كانوا هم أنفسهم علماء وفلاسفة؛ مثل: أفلوطين، وأورتيجا، وإيكهارت، وكثيرون غيرهم.

من الواضح أن التصوف، شأنه شأن الموضوعات الأخرى، قد يؤدي إلى ظهور اهتمام علمي أو نظري، والاهتمام العلمي هو ذلك الذي يكون عند الإنسان الذي استلهم السير

---

[٥] لستُ أدري من أين جاء المؤلف بهذه «القصة» الغريبة، فلا هي قصة، ولا هي حديث، ولا هي مقارنة بين الباحث الذي يكتب عن التصوف والحمار الذي يحمل أسفارًا! وإنَّما هي إحدى آيات الكتاب الكريم ونصَّها ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا …﴾ (الجمعة: ٥)؛ فالآية تتحدَّث عن اليهود الذين نزلت عليهم التوراة وكُلِّفوا بالعمل بها، لكنَّهم لم يعملوا بما فيها، فهم أشبه بالحمار الذي يحمل أسفارًا لا يتمتَّع بها. وهكذا تكون المقارنة التي قام بها المؤلف بعيدة تمامًا عن المغزى الحقيقي للآية. وهي مَثَل واضح على عدم عناية المُفكرين الغربيين بدراسة الأفكار الإسلامية بعمق، وإنَّما تناولها بسطحية شديدة! (المترجم)

[٦] «سُحب المجهول»، ترجمة إيرا برد جوف. نيويورك، مطبعة جوليان، عام ١٩٥٧م، ص٥٤، وص٧٩. (المؤلف)

في الطريق الصوفي. أمَّا الاهتمام النظري، سواء أكان في ميدان التصوف أو غيره، إنَّما يكون عند ذلك الإنسان الذي يريد ببساطة أن يعرف، والذي يُقدِّر المعرفة لذاتها. والمؤلف يُسمِّي هذا الدافع عند الإنسان «حب الاستطلاع». بينما كان أرسطو يُسمِّيه بالدهشة أو «التعجب»، لكن سواءً استخدم المرء الكلمة بنغمة ازدرائية أو بتداعيات سارة، فإن حقوق العقل النظري في دراسة أي موضوع لا يتجادل بصدده المثقفون في يومنا الراهن.

غير أن النقطة الهامة في قصة الحمار الذي يحمل أسفارًا، ربما لم تكن تعني أن الباحث لا يحق له دراسة التصوف، بل بالأحرى أنه من المستحيل استحالةً تامةً أن يفعل ذلك ما لم تكن له هو نفسه تجربة صوفية. لقد قيل في بعض الأحيان إنَّه كما أن الإنسان الذي وُلِد أعمى لا يستطيع أن يتخيَّل ماذا يُشبه اللون، حتى لو حاول الشخص المبصر أن يخبره عنه، فكذلك لا يستطيع غير الصوفي أن يتخيَّل ماذا تُشبه التجربة الصوفية، حتى لو حاول الصوفي أن يصفها له. ومن ثَم قيل إن الصوفي مهما كان ذكيًّا لا يستطيع أن يُسهِم بشيء ذي قيمة في مناقشة موضوع التصوف لنفس السبب الذي لا يجعل الأعمى، مهما كان ذكيًّا، يستطيع أن يُسهِم بشيء ذي قيمة لفهم الضوء أو الألوان.

لا نستطيع أن نُنكِر أن هناك قوة في هذا النزاع إلى الحد الذي يجعل الرجل الأعمى — على الأقل — يخضع لعائق سيكولوجي يمنعه من مناقشة نظرية الضوء؛ لأنه لا يستطيع أن يتخيَّله، والرجل غير الصوفي الذي يُناقش أعمال التصوف يخضع لنفس هذه الظروف، لكن ليس من الواضح أبدًا لِمَ يكون من المستحيل على الرجل الأعمى أن يُسهم بأي شيء ذي قيمة في فيزياء الضوء واللون في الخلاف الذي نشب حول نظرية الجسيمات ونظرية موجات الضوء، التي كانت في وقت من الأوقات مشكلة بالغة الحدة؛ لأن ما يحتاجه علماء الفيزياء هو فهم البنية، وليس الاتصال المباشر بمضمون التجربة وهو الضوء. ولا يُمكن أن نسير بالمقارنة إلى أقصى مدى؛ لأن التجربة الصوفية النموذجية هي — كما قيل — ليس لها بنية، وإنَّما هي «بلا شكل»، لكن المقارنة تظهرنا على أن حجة الاستحالة المزعومة المأخوذة من مناقشة الرجل الأعمى لنظرية الضوء، لا يُمكن طرحها، فليس من الواضح أن هناك مثل هذه الاستحالة.

أمَّا القول بأنَّ الفيلسوف الذي لا يعترف أنه صوفي فهو لا يُمكن أن يقول شيئًا ذا قيمة عن التصوف، فلا بد أن نُشير أنَّ كثيرًا من أمثال هؤلاء الفلاسفة مثل: وليم

جيمس،[٧] وج. ب. برات،[٨] والعميد إنج،[٩] وردولف أوتو،[١٠] تقفز إلى الذهن في الحال. ولا شك أن المرء يستطيع أن يكتب قائمة طويلة بتلك الحالات، إذا كان الأمر يتطلَّب ذلك. وربما قيل إن ما كتبه هؤلاء الفلاسفة، واهتمَّ بقيمته غيرهم من الباحثين، ليس له أدنى قيمة للمتصوِّف، وربما لم يكن له قيمة في الحياة العملية للحياة الروحية للمتصوِّف، لكن إذا كان المتصوِّف نفسه مهتمًّا بنظرية التصوف، وفلسفة التصوف، كما هي الحال عند أفلوطين وكثيرين غيره، فليس ثمة ما يمنع أن تستفيد تأملاته الفلسفية حول التصوف من القوى النظرية والتحليلية لغير المتصوِّف.

ومن المفيد أن ننظر عن قرب أكثر قليلًا من حالة وليم جيمس. لقد كتب عن نفسه يقول إن تكوينه الشخصي حالَ بينه تمامًا تقريبًا وبين الاستمتاع بحالات التصوف، لدرجة أنه يستطيع أن يتحدَّث عن تلك الحالات بطريقة غير مباشرة. ونتيجة لذلك فقد عبَّر، بتواضع، عن شكه في كفاءته في تقديم أي شيء ذي قيمة.[١١] ومع ذلك فلستُ أستطيع أن أرى كيف يُمكن إنكار أنَّ إسهامه في فهم الموضوع كان، في الواقع، ذا قيمة كبيرة جدًّا. ومن الواضح أن جانبًا هامًّا من سبب ذلك؛ هو أنه على الرغم من أنَّ وليم جيمس ربما لم يستمتع بحالات الوعي الصوفية؛ فقد كان تعاطفه المزاجي مع التصوف قويًّا جدًّا. مما يوحي بأنَّ التعاطف مع التصوف، حتى من جانب الفيلسوف غير الصوفي، قد يُعطيه قدرًا

[٧] وليم جيمس (١٨٤٢–١٩١٠م) فيلسوف وعالم نفس أمريكي، كان في علم النفس من أوائل العلماء الذين أخذوا بغرضية السلوك البشري. أسَّس في جامعة هارفارد عام ١٨٧٥م أول معمل في علم النفس، أمَّا في الفلسفة فكان من أعلام المذهب البرجماتي. (المترجم)

[٨] جيمس بيست برات James Bissett Pratt (١٨٧٥–١٩٤٤م) فيلسوف أمريكي، من أصحاب الواقعية النقدية. قام بدور بارز في الدفاع عن التأثير المتبادل بين النفس والبدن، وعمَّا أسماه بالواقعية الثنائية. كتب مجموعة كبيرة من الكتب؛ منها «الواقعية الشخصية» و«سيكولوجيا الإيمان الديني» و«الهند ومعتقداتها» و«المادة … والروح» و«الوعي الديني» … إلخ. (المترجم)

[٩] وليم إنج (١٨٦٠–١٩٥٤م) فيلسوف إنجليزي، وعميد كلية القديس بولس في لندن، من ١٩١١م إلى ١٩٣٤م. كان أفلاطونيًّا ومتخصصًا في أفلوطين، كان يعتقد أن نظام الصلاة الذي يُنظِّمه المرء لنفسه يُمكِّنه من دخول عالم الأزل؛ عالم النور والسلام. (المترجم)

[١٠] رودلف أوتو (١٨٦٩–١٩٣٧م) لاهوتي برتستانتي ألماني، كان أستاذًا للاهوت في جامعة «ماربورج» (١٩١٩–١٩٣٧م)، عرض في كتابه «فكرة القدسي» عام ١٩١٧م الإحساس الخارق والشعور المقدَّس، وهو خاصية عامة في جميع التجارب الدينية، وهو يُجاوز العقل والمعرفة وما إلى ذلك. (المترجم)

[١١] وليم جيمس، «صنوف من التجربة الدينية»، نيويورك، المكتبة الحديثة، ص٣٧٠. (المؤلف)

ما من البصيرة للنفاذ في حالة الذهن الصوفية، ومن ثَم قدرًا من الكفاءة لمناقشتها. وكثيرًا ما قيل إن الناس جميعًا — تقريبًا — هم بمعنًى أو بآخر متصوِّفة بطريقة بدائية أو فجة. على الرغم من أن الوعي الصوفي عند معظمنا يكون مدفونًا أو مطمورًا في أعماق اللاشعور ولا يظهر على سطح ذهننا إلَّا في صورة مشاعر غامضة في الاستجابة المتعاطفة لدعوة المتصوِّف الأكثر وضوحًا. وإذا استخدمنا التعبير الشائع، قلنا إن المتصوِّف عندما يتحدَّث، فإن شيئًا في أقواله «يدق الأجراس» في أعماق مستمعيه، فيظهر ما لديهم من تعاطف ورقة في الشعور.

ومع ذلك فربما اعترض معترض فقال إن موقف التعاطف ليس خاصية من خصائص البحث الفلسفي، ما دام ذلك يتعارض مع الموضوعية وعدم التحيُّز. فقد يولِّد الشعورُ بالتعاطف ميلًا مسبقًا للاعتراف بسهولة أكثر مما ينبغي بدعوى المتصوِّف أنه يصل من خلال تجربته إلى معرفة بطبيعة الواقع، لا تُتاح لغيره من الناس. ويستمر الاعتراض فيقول إنَّ الفيلسوف يسترشد بعقله فقط دون مشاعره. ولا شك أن هناك قدرًا من الحق، ليس كبيرًا، في هذا الاعتراض؛ ذلك لأنه يستحيل أن يكون هناك موجود بشري بغير مشاعر. ومن هنا فإنَّه لا يُمكن أن يكون هناك موجود بشري يخلو من التحيُّز ويقترب من الآلة الحاسبة. ولو قال الناقد إنَّه ينبغي على الفيلسوف أن يتجنَّب موقف التعاطف، فإنَّنا، يقينًا، لا نوصي بموقف العداء واللاتعاطف، الذي سيكون بدوره مبتسرًا على الجانب الآخر. أيُمكن أن يكون لدى إنسان ما موقف محايد تمامًا؟ إن الموقف المحايد تمامًا سوف يُعادل ببساطة عدم الاهتمام بالموضوع. ويبدو لي أن برتراند رَسِل قد قال الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع؛ يقول: «إن الموقف الصحيح في دراستنا لأي فيلسوف هو ألَّا نجلَّه ولا نحتقره، بل نُبدي نحوه في البداية نوعًا من التعاطف المشروط، حتى يكون من الممكن أن نعرف ما الذي نشعر به عندما نؤمن بنظرياته، وعندئذٍ فقط نقوم بإحياء الموقف النقدي ...»[١٢]

وهناك نقطة أخرى يُمكن أن يقول بها الفيلسوف غير الصوفي لصالحه، وهي أن المتصوِّفة أنفسهم يتفلسفون، وهم حين يفعلون ذلك يهبطون إلى المستوى العقلي، ومن ثَم لا يُمكن لهم أن يتوقعوا الإفلات من النقد والتحليل العقلي. فلا يُمكن لهم غزو أرض الفيلسوف، ثم ينكروا عليه في الوقت نفسه الحق في مناقشة أقوالهم الفلسفية، ولو أنهم حصروا أنفسهم في وصف الأنواع الخاصة من تجاربهم، فإن الفيلسوف الذي ليست له

[١٢] برتراند رَسِل، «تاريخ الفلسفة الغربية»، نيويورك، عام ١٩٤٥م، ص٣٩.

هذه التجارب، لن ينتقد أقوالهم فيما عدا أنه سيُسمَسح له بالتساؤل كيف تتفق هذه العبارات مع عبارات أخرى يقول بها المتصوِّفة، عادةً، وهي أن تجربته الخاصة لا يُمكن أن توصف، ولا أن يتفوه بها. غير أن المتصوِّفة يسيرون، في العادة، فيما وراء الوصف المحض، فيقومون باستنتاجات فلسفية عامة عن العالم، وعن طبيعة الواقع، وعن وضع أحكام القيمة ومصدرها، وهي كلها موضوعات تقع داخل المنطقة المشروعة للفيلسوف، فهُم مثلًا يقولون عبارة مثل «الزمان غير حقيقي» أو أنه «ظاهر محض» أو «وهْم» ولا جدال في أنَّ الفيلسوف ليس مؤهَّلًا لفحص وتحليل هذه العبارات، أو رفض قضايا من هذا النوع إذا رأى ذلك مناسبًا. والمتصوِّفة بدورهم لا يكفون عن ذكر قضايا فلسفية عامة من هذا النوع، وإن كانت معزولة، ولقد ذهبوا بعيدًا، في الشرق على الأقل، وشيَّدوا مذاهب فلسفية كاملة، تقوم على أساس تجاربهم الصوفية. ومن الواضح أنهم حينما يفعلون ذلك يعطون لجميع الفلاسفة الآخرين الحق في فحص مذاهبهم وتقييمها.

والفيلسوف، كما سبق أن ذكرنا من قبل، الذي ليس له تجارب صوفية، لديه عائق سيكولوجي يُحتِّم عليه تناول وصف الصوفي لتجاربه بطريقة غير مباشرة. وهناك كثرة من هذه الأوصاف، رغم الحديث عنها، على أنها لا يُمكن التفوه بها. ولا بد للفيلسوف أن يُحاول بقدر الإمكان التغلب على هذا العائق عن طريق الاستبصارات التي يُقدِّمها له خياله المتعاطف.

ثالثًا: المبدأ الطبيعي

إنَّنا نزعم، على الأقل كمُسلَّمة منهجية، شمول سيادة القانون في الطبيعة، وذلك يعني أن جميع الأحداث والموجودات الميكروسكوبية، التي تقع في عالم الزمان والمكان يُمكن تفسيرها بواسطة الأسباب الطبيعية بغير استثناء.

ولا بد لنا الآن أن نفحص بعض الأمور التي ينطوي عليها هذا المبدأ الطبيعي. وأن نُلاحظ أيضًا بعض الأشياء القليلة التي لا يتضمَّنها. إن هذا المبدأ يُمكن أن ينطبق، طبقًا لما قلناه، على الأحداث الميكروسكوبية. وتلك الأحداث هي وحدها التي سنهتم بها في هذا الكتاب. ومن ثَم فلسنا في حاجة إلى أن نضع في حسابنا مبدأ اللاحتمية في الفيزياء النووية. وكذلك فإن القول بأنَّ قوانين الطبيعة في العالم الميكروسكوبي إحصائية وليست مطلقة، هو قول لا يعنينا، ويُمكن أيضًا أن نتجاهل القول بإمكان أن يكون الماء قد جرى إلى أعلى الجبل ذات مرة من مليون سنة.

وليس للمبدأ الطبيعي أيَّة علاقة بمشكلة حرية الإرادة؛ فالحتمية، إذا كانت هي ما يتضمَّنه هذا المبدأ، لا تتعارض مع الإرادة الحرة، كما أن اللاحتمية ليست مُعينًا لها. ولقد سبق أن ناقشت هذا الموضوع بالتفصيل في مكان آخر، ولن أُكرِّر هنا ما سبق أن ذكرته.[١٣]

إن المبدأ الطبيعي يمنعنا من الإيمان بأنَّ هناك تقطعات تحدث في المسار الطبيعي للأحداث أو تدخلات عشوائية من موجود يعلو على الطبيعة. لقد عرَّف ديفيد هيوم المعجزة بأنها كسر لقوانين الطبيعة. والمبدأ الطبيعي يُنكر وقوع معجزات بهذا التعريف، لكن قد تكون هناك تصوُّرات للمعجزة فضفاضة أكثر لا تتناقض مع المذهب الطبيعي. فمثلًا «بروفيسور س. د. برود» لأغراض خاصة ترتبط بالبحث الروحي، يُعرِّف المعجزات بأنها «أحداث هي استثناءات، لا من القوانين الطبيعية، بل من افتراضات معينة للحس المشترك.»[١٤]

فالمعجزات المزعومة في منطقة لورد Lourdes[١٥] يُمكن جدًّا تفسيرها عن طريق القوانين العلمية التي نجهلها حتى الآن؛ فالاضطرابات الانفعالية العميقة — كتلك التي تتضمَّنها كثير من الأزمات الدينية — كثيرًا ما يصحبها تغيُّرات جسمية هامة في الكائن الحي كما هو معروف جيدًا، رغم أنَّنا لا نستطيع حتى الآن صياغة قوانين مثل هذه الأحداث. وتنطبق نفس هذه الملاحظات على القوى الشافية التي تُنسب في بعض الأحيان إلى عباقرة دينيين، لكنَّا نستطيع أن نستخدم ضد المعجزات، إذا ما عرَّفناها بأنها كسر فعلي للقانون، حجةً أشد قوة من الحجة التي استخدمها ديفيد هيوم. لا أهمية لمقدار ما يدهشنا من الحدث أو القول بأنه يعلو على الطبيعة، فلن تكون لدينًا أبدًا أُسس مقنعة — ما لم تكن على علم محيط بكل شيء — للقول بأنَّ المعجزة كسر للقانون الطبيعي. لا نستطيع أن نُقرر ذلك ما لم نكن على يقين من أنَّنا نعرف معرفة تامة، ونفهم كل قانون طبيعي في الكون، طالما أن أي قانون نجهله يُمكن أن يُقدِّم لنا التفسير المطلوب.

---

[١٣] انظر كتابي «الدين والعقل الحديث»، عام ١٩٥٢م. (المؤلف) وقد ترجمناه إلى العربية، ونشرته مكتبة مدبولي، راجع الفصل الحادي عشر. (المترجم)

[١٤] ش. د. برود، «الدين، والفلسفة، والبحث الروحي»، نيويورك، عام ١٩٥٣م، الفصل الأول. (المؤلف)

[١٥] بلدة في الجزء الجنوبي الغربي من فرنسا، أصبحت منذ عام ١٨٥٨م مقصدًا للحجاج المرضى من الكاثوليك التماسًا للشفاء، بعد الذي أُذيع من أن العذراء تجلَّت غير مرة في مغارة هناك لفتاة ريفية اسمها برناديت. (المترجم)

إذا فهمنا الصلاة — على نحو ربما لا يفهمها به اللاهوتي المثقف — بأنها التماس من الله لتغيير مسار الأحداث الطبيعية، فإنَّنا لا يُمكن أن نؤمن بفاعلية الصلاة التي نُفسِّرها على هذا النحو؛ فالصلاة، مثلًا، التماسًا لإنزال المطر في أوقات القحط خُلف محال؛ لأنَّ الطقس لا يتحدَّد إلَّا بالظروف الجوية وحدها، والصلاة، بالطبع، حتى إذا كانت تؤدَّى التماسًا لطلب مُعيَّن، يُمكن أن تسير هي نفسها في طريق طويل لكي تجلب التغيرات المطلوبة. ومن المحتمل أن يحدث ذلك عندما يكون ما نسعى إليه هو تغيُّر في القلب أو الذهن أو حتى جسم الشخص الذي يُصلي، وليس تغيرًا في العالم الخارجي. إنَّ الصلاة من أجل تحسن الصحة أو لاستلهام قوة روحية أو أخلاقية أكبر سوف تؤدي إلى تحريك سلسلة من الأحداث السيكولوجية، ومثل هذه التوقعات والتحسن في الأمور المعنوية، هي التي يبدو أنها تأتي استجابة للصلاة. وهذا ما يُمكن لأي عالم من علماء النفس أن يتوقَّعه، وليس هو بالطبع شيئًا معجزًا، ولا حتى مثيرًا للدهشة.

غير أن تاريخ التصوف يزودنا بتبريرات أعمق كثيرًا، بصدد تأدية الصلوات أو «التضرُّعات»، من الاعتبارات السطحية التي ذكرناها الآن توًّا؛ فالصلاة كما يفهمها المتصوِّفة المسيحيون تستهدف أساسًا الاتصال أو الاتحاد بما يعتبرون **الموجود الإلهي**، وليست التماسات لمعروف أو رعاية، اللهم إلَّا بمقدار ما ينظر المتصوف إلى الاتحاد نفسه، بالطبع على أنه أقصى معروف يُمكن للموجود البشري أن يسعى إليه. وتُشكِّل هذه الصلوات درجات في سُلَّم الممارسات الروحية التي تؤدي إلى الغاية التي يرغبها الوعي الصوفي؛ فمن المعروف جيدًا عن القديسة تريزا أوف أفيلا St. Terese of Avila،[١٦] وغيرها من المتصوِّفة، أنها اتخذت الكثير من هذه الخطوات، وقامت بها بنظام، واحدة إثر الأخرى، وهناك روايات مُفصَّلة عن ذلك. وكل منَّا يعرف أن هناك تمرينات على النفس، القصد منها إحداث حالات صوفية معينة، وهناك، بنفس الطريقة، تمرينات ذهنية، وأنواع معينة من التأمل والتركيز يقوم بها المتصوِّفة وفي ذهنهم الغاية نفسها. والصلاة إذا ما فُهمت فهمًا سليمًا، هي اسم آخر لتلك المجهودات الذهنية للوصول إلى التجارب الصوفية. إنَّ الصلاة إذا فُهمت على أنها التماس لمعروف فهي فساد شائع للصلاة الحقيقية.

---

[١٦] تريزا أوف أفيلا (١٥١٥–١٥٩٢م) متصوفة إسبانية، وراهبة، تُعتبر من كبريات المتصوفات في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية، أسَّست نظامًا للراهبات عام ١٥٦٢م. (المترجم)

إن الخلط بين المبدأ الطبيعي والمذهب المادي، أو افتراض أنه يتضمَّنه، ليس سوى سوء فهم لهذا المبدأ. كما أن المذهب الطبيعي لا يتعارض مع وجهة النظر الديكارتية التي تذهب إلى أن الأفكار والأحداث الذهنية بصفة عامة ليست مادية. وحتى إذا لم تكن الأحداث السيكولوجية مادية فإنَّها يُمكن أن تكون محكومة بقوانين سيكولوجية صارمة أو قوانين سيكو-فيزيائية، مثلها مثل الأحداث الفيزيائية المحكومة بقوانين طبيعية.

وفضلًا عن ذلك فإن المبدأ الطبيعي لا يتعارض مع الإيمان «بحقيقة مطلقة»، أو الإيمان **بالمطلق** أو الله، تلك الحقيقة التي تقع خارج، أو تُجاوز، عالم الزمان والمكان، أيًّا ما كان معنى العبارات المجازية «يقع خارجًا عن» أو «يجاوز» أو «يعلو على». إن كل ما يتطلبه هذا المبدأ هو ألَّا يتدخَّل هذا الوجود أو تلك الحقيقة، فتقطع السلسلة السببية للنظام الطبيعي. وهذا المبدأ لا يتعارض، مثلًا، مع المذاهب الفلسفية عند هيجل، وبرادلي، فعلى الرغم من أنَّ هذه المذاهب ليست مُحبَّبة في المناخ الفلسفي في يومنا الراهن، فإن أولئك الذين يرفضونها يفعلون ذلك على أُسس تجريبية أو وضعية، لا على أساس أنها تتعارض مع المذهب الطبيعي، وسوف يتضح فيما بعد أنها، على العكس، لا تتعارض مع المبدأ الطبيعي، وذلك من تعريفنا لهذا المبدأ، أعني عندما نسوق القضية التي تقول إن جميع الأشياء والأحداث «في عالم الزمان والمكان» يُمكن تفسيرها بالأسباب الطبيعية بغير استثناء.

غير أن المشكلة الأكثر أهمية أمامنا الآن هي أن نفهم أثر هذا المبدأ الطبيعي على التصوف والمشكلات الفلسفية التي يُثيرها. إن المذهب الطبيعي يتضمَّن أولًا القول بأنَّ منشأ الحالات الصوفية في الذهن البشري هو ذاته نتيجة للأسباب الطبيعية. وهي لا تُشكِّل على الإطلاق أي استثناء لسيطرة القانون. وقد يكون من الأهمية بمكان أن نُلاحظ أن هذه الوجهة من النظر لا يعتنقها المؤلف فقط، بل العديد من المتصوِّفة. وعندنا ر. م. بك R. M. Bucke الذي يقول مثلًا إن كتابه «الوعي الكوني» جاء نتيجةً مباشرة لإشراقة صوفية مفاجئة أشرقت في داخله بلا توقُّع ودون أن يسعى إليها. و«الوعي الكوني ... ينبغي ألَّا يُنظر إليه على أنه — بأي معنًى — يعلو على الطبيعة أو يجاوز المألوف، فهو ليس أكثر من نمو طبيعي.»[١٧] وهو يؤكِّد — في نفس هذا الخط — أن مثل هذا الوعي يسير الآن في

[١٧] ر. م. بك، «الوعي الكوني»، نيويورك، عند الناشر ديتون، ص١٢. (المؤلف)

عملية تطوُّر — طبقًا لمبادئ تطورية مألوفة — في النوع البشري، وأنه يقصد أن يُصبح يومًا ما الوضع السيكولوجي للغالبية العظمى من الجنس البشري. وربما كان في استطاعة المرء أن ينظر إلى هذه النبوءة الأخيرة على أنها لا يدعمها دليل، لكنَّها على أيَّة حال تشهد على التصاق «بك» الشديد بالمذهب الطبيعي، وهو يقترح — بنفس هذه الروح — تفسيرًا طبيعيًّا «للأضواء»، وهي إدراك لنور ذاتي، لكنَّه شبه فيزيائي، يُصاحب أحيانًا، وليس دائمًا، بداية الوعي الصوفي، على أنه إعادة ترتيب الجزيئات في المخ.[١٨] وإدوارد كاربنتر E. Carpenter متصوِّف طبيعي آخر، طرأت عليه حالات دورة من الإشراق، يرفض كذلك في كل مكان القول بأنَّ الحالات الصوفية تعلو على الطبيعة، أو أنها معجزات، وإنَّما هي — في رأيه — تخضع لقوانين النمو السيكولوجي المألوفة.[١٩]

ولا جدال في أن هذه الوجهات من النظر تتعارض مع أفكار كثيرًا ما عبَّر عنها المتصوِّفة المسيحيون في العصور الوسطى، من أمثال «القديسة تريزا»، و«القديس يوحنا حامل الصليب»، و«هنرخ سوزو»، وكثيرون غيرهم، الذين نظروا إلى تجاربهم على أنها هبة من الله تعلو على الطبيعة. لكن على حين أنَّنا نُسلِّم بعظمتهم الفائقة كمتصوِّفة، وبالأهمية العامة لشهادتهم (التي كثيرًا ما سوف نعتمد عليها في الفصول القادمة) كخصائص فينومينولوجية للتجارب الصوفية، فإنَّنا لا نستطيع أن نقبل، دون تحليل دقيق، وتمحيص حذر، تأويلاتهم اللاهوتية أو الفلسفية، لتجاربهم. فلم يكن من المدهش أو الغريب، في عصور ما قبل العلم، التي عاشوا فيها — لا سيما في حالة القديسة تريزا — الذي كان يفتقر إلى القدرة النقدية، أقول: لم يكن من المدهش أنهم لم يقبلوا أو يفهموا السيادة الشاملة للقانون.

في استطاعتنا إذن، أن نقول إنَّه يُمكن تفسير منشأ الوعي الصوفي، من منظور التركيبة السيكولوجية والفسيولوجية لأصحابها. غير أنه لمن الأهمية القصوى — مع ذلك — أن ذلك ليس له أدنى أثر على مشكلة الطابع المعرفي المزعوم لهذه التجارب، ولا على ذاتيتها أو موضوعيتها، أو زعمها باكتشاف حقائق عن طبيعة الكون؛ لأن القول بأنَّ الظروف السابقة — السيكولوجية والفسيولوجية — هي التي تُحدِّد هذه التجارب، هو أيضًا قول يَصدُق

[١٨] المرجع السابق، ص٣٤٥. (المؤلف)

[١٩] إدوارد كاربنتر، «من قمة جبل آدم إلى جزيرة إلفانتا»، ص٢٤٢–٢٤٦، وفقًا لاقتباس ر. م. بك. (المؤلف)

على التجارب الحسِّية، وعلى الوعي البشري كله؛ فرؤية شيء ما بواسطة العين تُحدِّده بنية العين وحالة الجهاز العصبي، كما تُحدِّده الخلفية، والعادات، والتوقعات السيكولوجية. وكذلك أيضًا العمليات العقلية والاستدلالية لعالم الهندسة، ربما كانت مشروطة بالعمليات الجسدية والذهنية السابقة. ومع ذلك فلا أحد يشك أن الإدراك الحسِّي والاستدلال يؤديان إلى حقائق عن العالم الخارجي. وليس هناك مُبرِّر أكثر من ذلك حتى نفترض أن الإدراكات الصوفية ليست سوى وهْم؛ لأنها لا يُمكن أن توجد بدون المخ والجهاز العصبي، أكثر من افتراض أنَّ الرؤية البصرية ليست سوى وهْم؛ لأنها لا يُمكن أن توجد بدون العين والأعصاب البصرية.

وقد يُقال إن الإدراكات الحسِّية لا تُسبِّبها بنية الكائن الحي أو حالته إلَّا جزئيًّا فحسب، أمَّا الجانب الجوهري الآخر فيُسبِّبه مُثير من العالم الخارجي، على حين أنه في حالة الحالات الصوفية للذهن، ليس هناك مُبرِّر لافتراض أنها ليست كلها نتائج لأسباب من بينها عضوية ومن بينها سيكولوجية، وأنَّ هذا الفرق ربما كان هو ما يُبرِّر لنا — ونحن ندرس الحالات الصوفية — أن نقول إنَّها ذاتية خالصة، على حين أنَّنا نُسلِّم بالطبع أن الإدراكات الحسِّية لها مرجع موضوعي بسبب المُثيرات الخارجية، التي هي جزء من أسبابها.

غير أن هذه الحجة لا تصلح؛ لأن وجود المُثير الخارجي في حالة الإدراك الحسي لا يُعرَف مستقلًّا عن التجربة الحسِّية. فوجوده هو نفسه تأويل لهذه التجربة. ومن ثَم فالتجارب الحسِّية والصوفية، من هذه الزاوية، تقوم على أساس واحد؛ فوجود أي شيء موضوعي تُشير إليه هذه التجارب هو في جميع الحالات، تأويل للتجربة وليس أكثر من ذلك. وإذا كانت واقعة أنَّنا لا نستطيع أن نُدرك الموضوعات المادية بدون العين والأذن والمخ، لا يمنعنا من تأويل التجربة الحسِّية بوصفها تُشير إلى شيء موضوعي، فإنَّنا لا نحتاج إلى القول بأنَّنا لا يُمكن أن تكون لنا تجربة صوفية بدون آليتها السيكولوجية المناسبة، وأن نستنتج من ذلك أنها لا يُمكن أن تكون شيئًا سوى وهم ذاتي.

قد يُقال ضدنا، لو كان بحثنا سوف يأخذ بوجهة النظر التي تقول إن التجربة الصوفية موضوعية، بمعنى أنها سوف تكشف عن واقع حقيقي **لمطلق** ما؛ مثل **الواحد** عند أفلوطين، أو **الذات الكلية** في أسفار الفيدانتا، أو **الله** عند المؤلهة، فسوف يتناقض ذلك مع المبدأ الطبيعي؛ إذ ينبغي علينا أن نقول، عندئذٍ، إن التجربة الصوفية يُسبِّبها في جانب من جوانب أحداث عضوية، ويُسبِّبها المطلق في جانب آخر. وذلك يعني السماح لتدخُّل سبب

خارج الطبيعة، لكن يُمكن أن يُقال الشيء نفسه عن السببية المزعومة للإدراكات الفيزيائية بواسطة الإلكترونات، والموجات وما إلى ذلك؛ فالقوانين الطبيعية هي علاقات تقوم بين الظواهر التي يُمكن أن نُلاحظها، بين، مثلًا، الحالة التي يُمكن أن نُلاحظها للبرودة، وتجد الماء الذي يُمكن ملاحظته. غير أن الجزيئات والموجات تقع خارج وخلف سطح ظواهر العالم بنفس الطريقة التي يقع بها **المطلق**، على الرغم من أن الوضع الأنطولوجي للأحداث النووية، لا بد، بغير شك، أن يختلف أتمَّ الاختلاف عن الوضع الأنطولوجي **للمطلق**. لدينا في كلتا الحالتين خطوط سببية مزدوجة، إذا كانت كلمة السبب هي الكلمة المناسبة في الحالتين. خط واحد من الأسباب — في الحالتين — يجري خلال السطح الظاهر للعالم، ويأتي الخط الثاني من خلف السطح بزوايا قائمة إن صحَّ التعبير.

وقد يستمر المعترض فيقول إنَّه حتى لو سلَّمنا بوجود المطلق خارج النظام الطبيعي، فإن ذلك يتناقض مع المبدأ الطبيعي. غير أن هذا المبدأ على نحو ما عرفناه في الفقرة الأولى من هذا القسم، لا يُسلِّم إلَّا بالسيطرة الشاملة للقانون داخل الطبيعة، فهو لا يُنكر إمكان وجود واقع حقيقي Reality خارج الطبيعة، رغم أن الفلاسفة الطبيعيين قد يُنكرون ذلك. ومن المُسلَّم به أنَّ **الواحد** عند أفلوطين أو **الذات الكلية**، أو الوجود الإلهي، سوف يكون **مفارقًا** للطبيعة، لكن لا بد لنا أن نُلاحظ أنه لن يكون وجودًا «يعلو على الطبيعة» أو فوق الطبيعة بالمعنى الشائع لهذه الكلمة الذي يتضمَّن التدخل الفضولي العشوائي لإله شخص، أو مجموعة من الآلهة أو الأرواح. وهذا ما يُحرِّمه المبدأ الطبيعي على نحو ما تصورناه. سوف يتضح أنه ربما كان هناك وجود واقع حقيقي — أو أكثر — خارج الطبيعة «لا يعلو عليها» أو ليس فوقها، بالمعنى الخارجي، لو أنَّنا تأمَّلنا «عالم المُثُل» عند أفلوطين؛ فالمثال على نحو ما يتميَّز عن الصورة عند أرسطو — يقع خارج الزمان والمكان، لكن سوف نُسيء استخدام اللغة لو قلنا إنَّه يعلو على الطبيعة أو إنَّه فوقها.

نحن هنا بالطبع لا نُناقش القول بأنَّ للتجربة الصوفية مرجعها الموضوعي؛ فتلك إحدى المشكلات الرئيسية التي سوف ندرسها في الفصول القادمة. وإنَّما النقاط الرئيسية التي نُناقشها هي فحسب أنَّ المبدأ الطبيعي يترك الباب مفتوحًا، لتحسمه الدراسة التالية. ويستحيل الحكم مسبقًا ضد مزاعم الصوفي بأنَّ تجربته تكشف له عن حقائق حول الواقع الحقيقي Reality.

رابعًا: مبدأ اللامبالاة السببي

مبدأ اللامبالاة السببي هو على هذا النحو: لو أن لـ «س» تجربة صوفية هي «ص١». ولو زعم «ع» أن له تجربة صوفية هي «ص٢». ولو كانت الخصائص الفينومينولوجية للتجربة «ص١» تُشبه تمامًا الخصائص الفينومينولوجية للتجربة «ص٢»، بقدر ما يؤكده «س» و«ع»، فإنَّه لا يُمكن عندئذٍ، النظر إلى هاتين التجربتَين على أنهما من نوع مختلف، فلا يُمكن أن يُقال مثلًا، إن إحداهما تجربة «أصلية»، وإنَّ الثانية ليست كذلك؛ لأنهما، ببساطة يظهران من ظروف سببية مختلفة.

ويبدو أن المبدأ، منطقيًّا، واضح بذاته، وربما لا يكون هذا المبدأ هامًّا جدًّا في الوقت الحالي، وربما لا يكون له تطبيق واسع على الوقائع الموجودة، لكنَّه قد يُصبح هامًّا في المستقبل. ونحن نتحدَّث عنه هنا؛ لأنه يُقال أحيانًا إن التجربة الصوفية يُمكن أن تَحدُث نتيجةً للمخدرات والعقاقير من أمثال حمض المسكل Mescalin.[٢٠] ومن ناحية أخرى، فإن أولئك الذين وصلوا إلى حالات صوفية نتيجة لممارسات روحية شاقة وطويلة من صوم وصلاة وأعمال أخلاقية عظيمة — ربما استمرَّت عدة سنوات — يميلون إلى إنكار أنَّ العقاقير يُمكن أن تُحدِث تجربة صوفية «أصيلة»، أو ينظرون شزرًا، على الأقل إلى مثل هذا الزعم. إن مبدأنا يقول إنَّه **لو** كان لا يُمكن التمييز بين الصفات الفينومينولوجية للتجربتَين، فلا يُمكن لنا أن نُنكر أنه إذا كانت إحداهما فلا بد أن تكون الثانية أصيلة أيضًا. ومع ذلك فإن هذه النتيجة سوف تنتج من المقدمات المبتذلة لإحداهما، رغم الانزعاج الذي يُمكن أن نتفهَّمه، الذي يحدث للراهب، والقديس، والبطل الروحي، عندما يُقال له إن جاره الدنيوي العابث — الذي لم يفعل شيئًا قط يجعله يستحق هذه التجربة — قد وصل إلى الوعي الصوفي عندما ابتلع بعض الحبوب.

لكن يظل السؤال قائمًا: هل حقًّا تجربة «المسكل» تشبه ذاتيًّا تجربة القديس، وأنَّنا لا نستطيع أن نُميِّز بينهما، بحيث نعثر على حالة هي تطبيق تجريبي لمبدأنا؟ وجوابي عن هذا السؤال هو: إنَّنا لم نصل بعد إلى معرفة كافية بالآثار التي تُحدثها العقاقير. إن التجارب المعملية لهذه العقاقير الهامة تتقدَّم الآن، من وجهة النظر الروحية والطبيعة في آنٍ معًا، وعلينا أن ننتظر النتيجة.

[٢٠] نوع مُسكِر من الصبَّار، تُستقطَر أوراقه لإحداث الأثر المطلوب. (المترجم)

ويُمكن أن نُجازف ونسوق تخمينًا؛ هو أن التجربة التي تُحدثها العقاقير ربما كانت تُشبه النوع الانبساطي من التجربة الصوفية، بحيث لا يُمكن التميز بينهما، لكن من غير المحتمل جدًّا أن تُشبه النوع الأكثر أهمية النوع الانطوائي من هذه التجربة. وسوف نشرح هذه التفرقة فيما بعد.

وليس لهذه المشكلة في كتابنا الحالي سوى أهمية ضئيلة؛ ذلك لأنَّنا في جميع الأوصاف الفينومينولوجية، أي المتعددة، التي اقتبسناها لندعم بها نتائجنا المختلفة، لا يوجد سوى حالة واحدة منفردة تنبع فيها التجربة التي نصفها عند تناول «المسكل» والتجربة الناتجة من هذه الحالة الوحيدة تُشبه بغير شك النوع الانبساطي من التجربة التقليدية التي يرويها الصوفية الذين لا يتناولون عقار «المسكل»، بحيث لا يُمكن في الواقع التمييز بينهما. وسوف أذكر هذه الحالة عندما نصل إليها. وفي استطاعتي أن أحذفها حذفًا تامًّا دون أن نخسر خسارة كبيرة، بالنسبة للمجموعة المتراكمة من الدلائل التي تقوم عليها نتائجنا، فحذفها لن يؤثر في هذه النتائج.

هناك تطبيق آخر لمبدأ يُمكن أن نقتبسه، وهو يظهر مرتبطًا بالمرحلة الثانية من المراحل الثلاث الشهيرة للإشراق الصوفي في حياة «جاكوب بوهيمي»[٢١] مبدأ الإشراق الثاني بالتحديق في قرص مصقول.[٢٢] ويبدو أن النظر إلى سطح مصقول يُشبه الحالة المبتذلة غير الروحية للتجربة الصوفية، مثل تناول العقاقير تمامًا. ومع ذلك، فلا أحد، فيما أعتقد، يُنكر أن «جاكوب بوهيمي» كان متصوِّفًا أصيلًا.

خامسًا: التجربة والتأويل

إنَّه لافتراض مُسبَق لبحثنا أن نقول إن من الأهمية بمكان أن نُفرِّق — بقدر المستطاع — بين التجربة الصوفية ذاتها، والتأويلات التصورية التي تُقال عنها، وهي تفرقة تُشبه التفرقة التي يُمكن أن نقوم بها بين التجربة الحسِّية وتأويلها. وهذا التشابه مفيد ومشروع

[٢١] جاكوب بوهيمي (١٥٧٥–١٦٢٤م) متصوِّف ألماني، كان له كثير من الأتباع في ألمانيا، وهولندا، وإنجلترا. فرغم أنه وصل إلى كشف إلهي يوحِّد بين جميع الأشياء وبين العدم، وأنه وجد في الطبيعة الأزلية لله مبدأً للتوفيق بين الخير والشر. (المترجم)

[٢٢] انظر: إفلين أندرهيل، «التصوف»، الطبعة اللينة الغلاف، نيويورك، عام ١٩٥٥م، ص٢٥٥. (المؤلف)

رغم أنه كثيرًا ما يُساء فهم طابع المفارقة بين التجربة الحسِّية والتجربة الصوفية، وهو ما نبهتُ إليه فيما سبق.

محتمل أن يكون من المستحيل في كلتا الحالتين عزل التجربة «الخالصة»، ومع ذلك، فعلى الرغم من أنَّنا لن نكون قادرين أبدًا على تجربة حسِّية متحوِّرة تمامًا من أي تأويل؛ فمن الصعب أن نشك في أن الإحساس شيء وتأويله التصوُّري شيء آخر. هناك قصة مشكوك في صحتها لكنَّها مشهورة عن زائر أمريكي في لندن حاول أن يُصافح تمثال شرطي مصنوع من الشمع في مدخل متحف «مدام توسو».[٢٣] ولو كانت هذه القصة قد حدثت، فلا بد أن يكون السبب هو أن الزائر كانت لدية تجربة حسِّية فسَّرها في البداية تفسيرًا خاطئًا على أن رجل الشرطة رجلٌ حي، ثم فسَّرها بعد ذلك تفسيرًا صحيحًا على أنها تمثال من الشمع، وذلك يعني أنه يُمكن التمييز بين التأويل أو التفسير وبين التجربة، وأنه قد يكون صحيحًا أنه ليس هناك فترة زمنية كانت التجربة فيها بلا تأويل، ومعنى ذلك أنه مثل هذه التجربة الخالصة مستحيلة من الناحية السيكولوجية. ولا شكَّ أن الشيء الأصلي الذي رآه في المدخل قد أدرك في الحال أنه شيء مادي، على اعتبار أن له لونًا مُعيَّنًا ويتخذ شكلًا عامًّا هو شكل الموجود البشري، وطالما أن ذلك يتضمَّن تطبيق مفاهيم مصنَّفة على الإحساسات، فإن هناك منذ البداية درجة معينة من التأويل. والموقف السليم، فيما يبدو، أن نقول إن هناك تفرقةً واضحة بين التجربة والتأويل، حتى لو كان من الصواب أن نقول إنَّه يستحيل أن نقف على تجربة بلا تأويل خالص. ورغم أن التفرقة تقريبية، فإنَّنا نستخدمها كل يوم في حياتنا العملية، ويصعب جدًّا أن نسير بدونها. إنَّنا نطلب من الشاهد في المحكمة أن يقول ما شاهده بالفعل فحسب، وأن يتجنَّب الاستدلال أو التأويل، وهذه التعليمات هامة وتُفيد كثيرًا. ومع ذلك فإذا ما قال إنَّه شاهد المتهم في ساحة الجريمة، فقد يصرُّ بعض الفلاسفة من أمثال «مل» على أن كل ما شاهده الشاهد هو سطح ملوَّن، وأنَّنا عندما نُسميِّه «المتهم» فإنَّنا بذلك نُمعن في الاستدلال.

علينا الآن أن نُقِيم تفرقة موازية بين التجربة الصوفية وتأويلها، لكنَّنا لا نتوقَّع هنا أيضًا أن نجد انفصالًا واضحًا. فصعوبة تحديد ذلك الجزء من وصف المتصوِّف للتجربة الذي ينبغي أن يُنظر إليه كتجربة فعلية، وذلك الجزء الذي ينبغي أن يُؤخذ على أنه تأويل لها، هي في الواقع أصعب بكثير جدًّا من المشكلة المماثلة في حالة التجربة الحسِّية. ومع ذلك

[٢٣] ماري توسو (١٧٦١–١٨٥٠م) أسَّست متحفًا لشخصيات مصنوعة من الشمع في مدينة لندن. (المترجم)

فمن الأهمية الحيوية لبحثنا التسليم بهذه التفرقة، وأن نضعها باستمرار أمام أذهاننا، وأن نقوم بكل محاولة ممكنة لتطبيقها بقدر ما نستطيع على مادة الموضوع، مهما بلغت صعوبة هذا العمل. وهناك سببان لأهمية ذلك:

السبب الأول: كما هي الحال في التجربة الحسِّية، فعلى الرغم من أن التجربة الخالصة — لو كان من الممكن عزلها — ثابتة ولا سبيل إلى الشك فيها، فإن تأويلي لها، سواءً أكان تأويل الشخص صاحب التجربة أو تأويل شخص آخر، عُرضة لأن يكون خطأً. وكثيرًا ما قيل إن غير المتصوِّف لا يُمكن له أن يُنكر أن لدى المتصوِّف التجربة التي يقول إنَّها لديه، غير أن ذلك يصدق فقط على المكونات المعملية لوصفه، لكنَّه لا يتضمَّن أن الفيلسوف الذي ليس متصوِّفًا هو نفسه غير مؤهل لأن يسبر أغوار التجربة، وأن يفحصها، ويُحلِّلها، وأن يدرس تلك الجوانب من وصف الصوفي التي تبدو أمامه بوضوح متضمِّنة عناصر التأويل. بل لا بد للفيلسوف أن يدَّعي لنفسه هذه التجربة.

والسبب الثاني: في إصرارنا على هذه التفرقة أهمية كبرى؛ فالذين كتبوا عن التصوف كثيرًا ما ذهبوا إلى أن التجارب الصوفية واحدة أساسًا، أو هي متشابهة في جميع أنحاء العالم، وفي مختلف العصور والثقافات، وفي مختلف التداعيات الدينية. وقد أقام العديد من الكُتَّاب حجتهم في موضوعية التجربة الصوفية على أساس هذا التشابه. فقد كتب «ر. م. بك»، مثلًا، يقول «أنت تعرف أن الشجرة واقعية وليست هلوسة أو هذيانًا؛ لأن جميع الأشخاص الآخرين لديهم حاسة البصر ... ولو أنَّك رأيتها أيضًا، عندما تكون هناك هلوسة أو هذيان، فلا بد أن تكون مرئية لك وحدك فحسب. وبنفس منهج الاستدلال هذا فإنَّنا نُقيِّم الواقع الحقيقي للعالم الموضوعي التي يُسجِّلها الوعي الكوني. إن كل شخص لديه نفس الملَكة يعي بالضرورة نفس الوقائع ... وليست هناك حالة لشخص لديه إشراق يُنكر أو يُجادل في تعاليم شخص آخر مرَّ بنفس التجربة.»[٢٤]

وتشمل النماذج التي يُقدِّمها ر. م. بك لأشخاص لديهم الوعي الكوني، أي الصوفي، أشخاصًا ينفصلون انفصالًا كبيرًا في الزمان والمكان والثقافة، مثل: القديسة تريزا، وبوذا. ولا شك أن «بك» يُبالغ جدًّا في حالته. وسوف أقتبس في الفصل الخامس نسخة «ش. د. برود»

[٢٤] ر. م. بك، مرجع سابق، ص٧١. (المؤلف)

من الحجة،[٢٥] وهي أكثر الحُجج التي عرفتها اعتدالًا، وحذرًا، وحرصًا. ومنطقها الجوهري واضح لنا الآن، حتى مع مبالغات «بك R. M. Bucke». وتعتمد الحجة على المماثلة مع الإدراك الحسي، وهي تزعم أنَّنا نُميِّز بين الإدراك الحق والهلوسة عن طريق الاتفاق العام الشامل للموجودات البشرية، على الإدراك الحق في مقابل الطابع الخاص لإدراكات الهلوسة والهذيان. وهي تذهب إلى أن هذا الاتفاق مُتشابه بين المتصوِّفة في كل مكان في العالم عن التجربة التي مرُّوا بها، وأنَّ ذلك يدعم الإيمان بموضوعية التجربة.

سوف يظهر هنا سؤالان؛ **الأول** هو: أصحيح أن التجارب الصوفية واحدة ومتشابهة، وهي نفسها في جميع أنحاء العالم أو أن لها جميعًا، على الأقل، خصائص عامة ومشتركة هامة؟ والسؤال الثاني هو: لو صحَّ ذلك، ألا يُشكِّل ذلك حجة جيدة للإيمان بموضوعيتها؟ وأنا أزعم أن الحجة كلها لم يحدث قط أن تمَّ تحليلها، وسبر أغوارها وتقييمها بحياد من جانب أي كاتب فيما سبق. وتلك هي المهمة التي أود أن أقوم بها. والسؤال الأول: إلى أي حد تتفق التجارب الصوفية التي رواها المسيحيون، والمسلمون، واليهود، والهندوس، والبوذيون، وأيضًا المتصوِّفة الذين لم يتبعوا أيَّة عقيدة دينية مُحدَّدة — إلى أي حد تتشابه هذه التجارب أو تختلف — ذلك سؤال بالغ الصعوبة. وعلينا أن نُجاهد للإجابة عنه، لكنَّا لا نأمل أن نعثر في مكان قريب على أيَّة إجابة صحيحة ما لم نقم بالتفرقة بين التجربة وتأويلها، ونُحاول أن نُطبِّق هذه التفرقة على مادة موضوعنا. ويُمكن أن يوضح المثال الآتي سبب ذلك:

اعتاد المتصوِّف المسيحي أن يقول إن ما يمر به في تجربته هو «الاتحاد بالله». ويقول المتصوِّف الهندوسي إن تجربته هي تلك التجربة التي تتَّحد فيها ذاته الفردية مع براهمان أو مع الذات الكلية في هوية واحدة. ويقول المتصوِّف المسيحي إن تجربته تدعم مذهب التأليه Theism، وليست هي تجربة الهوية الفعلية مع الله. فهو يفهم «الاتحاد» لا على أنه يتضمَّن الهوية، بل علاقة أخرى مثل الشبه أو الصورة. بينما يصر المتصوِّف الهندوسي على الهوية، ويقول إن تجربته تُقيم ما يُسمِّيه كتاب التصوف بوحدة الوجود Pantheism، على الرغم من أنَّ المتصوِّف الهندوسي لا يستخدم عادة هذه الكلمة. ولا يتحدَّث المتصوِّف

[٢٥] تشارلز دنبار برود (١٨٨٧–١٩٧١م) فيلسوف بريطاني، كان يُعلي من شأن العلم، كما أنه اهتمَّ بعلم النفس، وكتب محاضرات في البحث النفسي عام ١٩٦٢م، كتب في الإدراك الحسي والفيزياء عام ١٩١٤م. (المترجم)

البوذي عن الله أو براهمان أو الذات الكلية — على الأقل في بعض صور الديانة البوذية — لكنَّه يؤوِّل تجربته من منظور لا يشمل مفهوم **الوجود الأعلى** على الإطلاق.

ها هنا اختلافات كبيرة في الإيمان، رغم أنه يُقال عادة إنَّ جميع ضروب الإيمان تقوم على تجارب صوفية. فكيف يُمكن أن نُفسِّر هذه الوقائع؟ هناك افتراضان مختلفان نستطيع أن نُفسِّرها بهما، وعلينا أن نختار بينهما؛ **أحد** هذين الافتراضين هو أن تجارب المسيحي، والهندوسي، والبوذي، هي أساسًا تجارب مختلفة رغم وجود بعض التشابهات بينها، وربما كانت تشابهات سطحية، تُبرِّر لنا أن نطلق عليها كلها اسم التجارب «الصوفية». أمَّا **الافتراض الثاني** فهو أنَّ تلك التجارب التي مرَّ بها هؤلاء جميعًا هي، أساسًا، واحدة — رغم وجود بعض الاختلافات بالطبع — غير أن كل متصوِّف يجعل لتجاربه تأويلات عقلية يستمدها من خصائص ثقافية. فالمتصوِّف المسيحي يؤوِّل تجاربه من منظور العقيدة المسيحية الموجودة من قبل والتي تربَّى فيها، أمَّا المتصوِّف الهندوسي فهو يؤوِّلها من منظور الأفكار الهندوسية السائدة في ثقافته، والبوذي من منظور التصوُّرات التي ربما أتت من مصادر آرية سابقة، أو ربما أعاد بوذا نفسه صياغتها من جديد في بعض جوانبها على الأقل، وهناك ثلاثة تأويلات يتناقض بعضها مع بعض للتجربة نفسها. ومن الواضح أنَّنا لا نستطيع أن نطرح هذه الافتراضات البديلة، ولا أن نحسم بينها بقرار عقلي دون أن نستفيد من التفرقة.

لم تُدرَك أهمية التفرقة، في العادة، حتى من معظم الكُتَّاب المرموقين الذين كتبوا عن التصوف، فلم يستفد منها «بروفيسور ج. هـ. لوبا» على نحو صريح، بل استخدمها لدعم وجهة نظره التي تقول إنَّ التجربة الصوفية ذاتية، وانتقد «وليم جيمس» لتعاطفه مع الإيمان بموضوعيتها، واعتبره نتيجة للخلط بين التجربة الخالصة، التي لا سبيل إلى الشك فيها، وبين التأويلات المشكوك فيها جدًّا، التي قال بها المتصوِّفة.[٢٦] غير أن «لوبا» يتحدَّث، على نحو عفوي، عن «التجربة الخالصة»، وهي عبارة ربما التقطها من وليم جيمس نفسه، دون أي فهم واضح للمشكلات البالغة الصعوبة التي تنطوي عليها أيَّة محاولة لعزلها أو لتطبيق الفكرة عمليًّا. وهو نفسه لم يستفد من التفرقة إلَّا كعصا لضرب وليم جيمس.

وهناك كاتب حديث أكثر، هو بروفيسور «ر. س. زينر R. C. Zaehner»، يُبيِّن في كتابه «التصوف: المقدَّس والدنس»، أنه على وعي — على نحو ما — أن هناك اختلافًا

[٢٦] ج. هـ. لوبا، «سيكولوجيا التصوف الديني»، الفصل الثاني عشر. (المؤلف)

بين التجربة وتأويلها، لكنَّه، في رأيي، ضلَّ ضلالًا بعيدًا عندما فشل في أن يُبقي على هذه التفرقة واضحة في ذهنه، وأن يُدرك مضامينها، وأن يستفيد منها استفادة بالغة؛ إذ يجد المرء في تسجيلات التصوف الانطوائي أوصافًا متكررة لتجربة بوحدة مطلقة لا تمايُز فيها ولا اختلاف، تنطمس فيها كل كثرة. وهذه الوحدة — كما سنرى فيما بعد — هل التي وصفها متصوفون مسيحيون من أمثال «إيكهارت»، و«روز بروك» من ناحية، ومن أمثال متصوِّفة الهندوس القدماء الذين كتبوا «الأوبنشاد» من ناحية أخرى. وتتشابه لغة الهندوس من ناحية ولغة المسيحيين من ناحية أخرى تشابهًا مُذهلًا، حتى إنهم يُقدِّمون كل مظهر لوصف نفس التجربة وصفًا واحدًا. وهم جميعًا بالطبع، مجهولون ومستقلون عن بعضهم البعض، ومع ذلك فإنَّ بروفيسور «زينر Zaehner»، وهو كاثوليكي روماني، يُصرُّ على أن تجاربهم لا بد أن تكون مختلفة، لأنَّ «إيكهارت»، و«روز بروك» أقامَا تفسيرهما للتجربة على أساس لاهوت التثليث الذي تأخذ به الكنيسة، بينما فهمها متصوِّفة الهندوس على أساس وحدة الوجود. ومذهب وحدة الوجود Pantheism عند اللاهوتيين الكاثوليك «هرطقة» خطيرة. ويُمكن أن نترك الجواب مفتوحًا في الوقت الحاضر عمَّا إذا كان بروفيسور «زينر» على حق في اعتقاده أنَّ التجارب المسيحية والهندوسية مختلفة أتمَّ الاختلاف بعضها عن بعض، رغم وجود كلمات واحدة تقريبًا، كثيرًا ما عبَّروا بها عن هذه التجارب. فقد يكون على حق. لقد سلَّمنا، أو بالأحرى، أكَّدنا أنَّ هناك فرضَين بديلَين لتفسير هذه الوقائع، اختار «بروفيسور زينر» أحدهما. ونحن أنفسنا لم نقرِّر، حتى الآن، أيُّهما هو الفرض الصحيح. غير أن المهم هو أن النتيجة التي انتهى إليها «زنير» لا تنتج — ببساطة — من الواقعة المحض، التي تقول إن **الإيمان** الذي أقام عليه متصوِّفة المسيحية تجاربهم، مختلف عن **الإيمان** الذي أقام عليه المتصوِّفة الهندوس تجاربهم. والاختلاف بين ضروب الإيمان هو في الواقع الدليل الوحيد الذي يُقدِّمه تدعيمًا لوجهة نظره. إنَّ الإدراك العميق والأصيل للتفرقة بين التجربة والتأويل، لا سيما الإدراك الأصيل للمشكلات التي ينطوي عليها تطبيق هذه التفرقة، يُمكن أن يؤدي إلى دراسة وفحص أشمل وأكثر إنصافًا وحيادًا لهذين الفرضين المحتملين.

وسوف أختتم هذا القسم ببعض الملاحظات حول المصطلحات. أنا أستخدم كلمة «التصوف» لتعني الموضوع كله الذي نُناقشه في هذا الكتاب، ومن ثَم فهي تشمل التجربة الصوفية وتأويلاتها في آنٍ معًا. وأستخدم كلمة «المتصوِّف» لتعني الشخص الذي مرَّ هو نفسه بالتجربة الصوفية، ولنقل ولو مرة واحدة في حياته، إذا كان من الضروري مثل هذا

التحديد، ومن ثَم فإن هذا التعريف لا يشمل المُفكِّر الذي يدرس التصوف أو يكتب عنه بشيء من التعاطف، أو الذي تأثَّر بأفكار صوفية أو يؤمن بها؛ فهيجل، مثلًا، تأثَّر بأفكار صوفية، لكنَّه لم يكن هو نفسه متصوفًا بالمعنى الذي نستخدم فيه هذه الكلمة. كذلك لم يكن «وليم جيمس» متصوفًا. ولقد تأثَّر أفلاطون بعمق بالأفكار الصوفية، وهناك فقرات متعددة في كتاباته توحي أنه كان هو نفسه متصوفًا، لكن لا أحد يعلم ذلك علم اليقين.

وأنا أستخدم كلمة «التأويل» لتعني أي شيء يُمكن أن يُضيفه العقل النظري إلى التجربة بغرض فهمها. سواء أكان ما أضافه هو فقط تصنيفًا للمفاهيم والتصوُّرات، أو استدلالًا منطقيًّا، أو أي فرض تفسيري. والتأويل، كذلك، قد يكون من عمل المتصوِّف أو غير المتصوِّف. ومن ثَم فلو أنَّني انتهيتُ في هذا الكتاب إلى أنَّ التجربة الصوفية موضوعية، أو أنها ذاتية فحسب، فلن يكون ذلك سوى تأويلاتي الخاصة.

ولا بد أن نُلاحظ أن هناك مستويات مختلفة من تأويل التجربة الصوفية، تمامًا مثل التجربة الحسِّية، ولو قال قائل: «إنَّني أرى لونًا أحمر»، وهذا هو المستوى الأدنى من التأويل، ما دام لا ينطوي على شيء سوى التصنيف البسيط للتصوُّرات، لكن نظرية موجات اللون عند عالم الفيزياء هي المستوى الأعلى من التأويل، وبالمثل لو أنَّ متصوِّفًا تحدَّث عن تجربة «الوحدة التي لا تمايُز فيها ولا اختلاف»، فقد يكون مجرد وصف أو تقرير لا يستخدم سوى كلمات تصنيفية يُمكن أن يُنظر إليها على أنها المستوى الأدنى من التأويل. غير أن في ذلك دقةً أكثر من اللازم عادة. ما دام ذلك بالنسبة لجميع المقاصد والأهداف هو مجرد وصف فحسب. ولو أن المتصوِّف قال إنَّه مرَّ بتجربة «الاتحاد الصوفي بخالق الكون» فيُمكن أن يُنظر إليها على أنها المستوى الأعلى من التأويل، ما دامت تشمل إضافة عقلية أكثر من مجرد الوصف المحض. فهي تشمل افتراضًا عن أصل العالم، وإيمانًا بوجود إله شخص. لاحظ أن عبارة «الوحدة التي لا تمايُز فيها» لا تتضمَّن أيَّة إشارة إلى الله أو المطلق. ولو أن شخصًا قال على الأساس المزعوم للتجربة الصوفية إن «الزمان غير حقيقي»، فمن الواضح أن ذلك نظرية فلسفية عامة يُمكن أن يُنظر إليها على أنها المستوى الأعلى من التأويل.

وأنا أستخدم أحيانًا تعبير «الفكرة الصوفية»، وهو نفسه تقريبًا يعني التأويل. غير أن هذا التعبير يتضمَّن عمومًا تلك القضية أو التصوُّر الذي نُسميه هنا «بالفكرة»، وكان في الأصل تأويلًا لتجربة صوفية فعلية مرَّ بها الشخص صاحب التجربة، ثم انتقل بعد ذلك إلى التاريخ العام للأفكار، ويُمكن أن يقبله الناس الذين لا يدركون أصله الصوفي. فتصوُّر

هيجل مثلًا، «لهوية الأضداد» يُمكن أن يُنظر إليه على أنه فكرة صوفية بهذا المعنى. وما سوف ندرسه هو خصائص معينة للتجربة الصوفية. ولقد تحدَّث عنها كثيرون، وانتقدها كثيرون، ممن ليس لهم علم بأصلها الصوفي. إن وحدة الوجود هي بدورها فكرة صوفية، حتى لو اعتنقها المفكر، الذي يظن نفسه مفكرًا عقلانيًّا على أُسس منطقية خالصة.

سادسًا: شمول البرهان

هناك افتراض سابق لبحثنا يقول إنَّه أيًّا ما كانت النتائج التي نصل إليها فينبغي أن تقوم على أساس مسح واسع، بقدر المستطاع، للبرهان. وذلك يعني أنه ينبغي علينا ألَّا ندرس التصوف في ثقافة معينة فحسب؛ كالتصوف المسيحي مثلًا، بل أن ندرس بالأحرى التصوف في جميع الثقافات العليا، أو على الأقل أن ندرس عددًا كبيرًا بقدر ما يسمح به هذا البحث، وحدود المعرفة والتفرغ الجامعي، ومن ثَم فسوف أحاول أن أدرس — بقدر ما تسمح به هذه الحدود — التصوف المسيحي، والإسلامي، واليهودي، والهندوسي، والبوذي، والطاوي، أمَّا بوذية الزن Zen،[٢٧] التي هي بالطبع صوفية من الدرجة الأولى؛ فقد ظهرت في البداية كفرع خاص من البوذية في الصين، ومن هناك انتقلت إلى اليابان. وسوف تُدرس طبعًا تحت التصوف البوذي. والتعبيرات الوحيدة عن التصوف الخاصة بالصين، والتي أعرفها، هي بعض الفقرات الشهيرة لكُتَّاب الطاوية[٢٨] … سوف تأتي الفرصة للإشارة إليها في الصفحات القادمة.

بالإضافة إلى المصادر التي ذكرتها الآن توًّا، فينبغي علينا كذلك أن ندرس التجارب الصوفية التي سجَّلها أولئك الرجال الذين لم يكونوا تابعين لأيَّة ديانة معينة، ولنطلق

[٢٧] بوذية زن، أي بوذية التأمُّل، مدرسة بوذية هامة في اليابان، تذهب إلى أنها تُمثِّل جوهر البوذية، وهو الوصول إلى مرحة الاستنارة التي بلغها بوذا الاكبر. وكلمة زن Zen، يابانية، معناها التأمُّل، وهي نفسها كلمة شن Ch’en الصينينة. راجع ترجمتنا لكتاب «المعتقدات الدينية لدى الشعوب»، أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة، عام ١٩٩٦م. (المترجم)

[٢٨] التاوية أو الطاوية Taoism، ديانة ومذهب فلسفي في وقت واحد في الثقافة الصينية القديمة. أسَّسها «لاو-تسو» في القرن السادس قبل الميلاد، وهي تُخاطب العواطف، وتنزع إلى التأمُّل الصوفي. حاول أنصاره فيما بعد العناية بالكيمياء بحثًا عن إكسير الحياة. راجع كتاب «المعتقدات الدينية» السالف الذكر. (المترجم)

عليه اسم «المتصوِّف اللامتنمي». هناك زعم شائع يقول إن جميع ضروب التصوف، هي بما هي كذلك دينية. وهناك معنى يكون فيه هذا الزعم صحيحًا، طالما أنَّ جميع ألوان التصوف تهتم بأعلى إلهامات الذات الروحية، ولسنا بحاجة لدراسة الألوان الشريرة المنحرفة للتصوُّف، لكن هذا الزعم الشائع غير صحيح، إن كان يعني أن كل متصوِّف مؤمن بواحدة من ديانات العالم المنظَّمة، فهو لا يحتاج إلى أن يكون مؤمنًا بأيَّة عقيدة دينية، على نحو ما يُفهم عادةً من هذه العبارة، وأفلوطين مَثَل واضح بين القدماء، فقد قَبِل فلسفة أفلاطون، لكنَّه لم يقبل أيَّة عقيدة دينية مُحدَّدة، لكن بغض النظر عن الأمثلة الكلاسيكية الشهيرة، فهناك حالات كثيرة حديثة ومعاصرة «للمتصوِّف اللامنتمي»، الذي تكون لتأويلاته لتجربته الصوفية أهمية كبيرة للبحث الفلسفي. وسوف نجد في كثير جدًّا من الأحيان أن تجارب رجال مثل: تنسون،[٢٩] و«ج. أ. سيمونز»، و«ر. م. بك»، و«إدوارد كاربنتر»، وكثير من المتصوِّفة المعاصرين «اللامنتمين» المجهولين، ولم يسمع بهم أحد. لهذه التجارب قيمة كبيرة بالنسبة لبحثنا.

وهكذا نجد أن الدليل أو البرهان، الذي ينبغي أن نعتمد عليه لا بد أن يأتي، على الأقل، من هذه الأنواع من المصادر؛ **أولًا**: ألوان التصوف التي ترتبط تاريخيًّا بديانات العالم العظمى. **وثانيًا**: المتصوِّف الشهير اللامنتمي، من أمثال أفلوطين. **ثالثًا**: المتصوِّفة المعاصرون، سواء أكانوا مشهورين أم لا، وسواء أكانوا من اللامنتمين أو المرتبطين بديانة معينة.

وأسباب هذا التشديد على شمول البرهان ينبغي أن تكون واضحة. فهناك سبب لِمَ ينبغي على الباحث أن يحصر دراسته لأغراض محددة ويقتصر على دراسة التصوف في ثقافة واحدة معينة. إنَّه لا يستطيع أن يفعل ذلك إذا كان غرضه فحص المضامين الفلسفية للتصوُّف بما هو كذلك. فذلك يتطلَّب منه مسحًا لجميع المناطق الرئيسية للتصوُّف. وهناك كذلك — في حالتنا — سبب خاص. لقد سبق أن ذكرتُ في القسم السابق، أنَّ كثيرًا من الكُتَّاب ذهبوا إلى أن التشابه بين التجارب الصوفية في الثقافات، والديانات، والعصور المختلفة، في جميع أنحاء العالم، يُعدُّ دليلًا في صف الموضوعية، ومن ثَم فلا بد أن يكون

[٢٩] كان تنسون مسيحيًّا لكني أصفه باللامنتمي بسبب وصفه لتجربته، التي سوف نقتبسها في مكانها المناسب، وهو وصف عبَّر عنه بألفاظ لا تحمل أيَّة مفاهيم مسيحية أو دينية أخرى، فهو مثلًا لا يصفها بأنها «اتحاد مع الله». (المؤلف)

واجبنا الأول فحص هذا الدليل الذي تُقدِّمه هذه الوجهة من النظر. ومن الواضح أنَّنا لا نستطيع أن نفعل ذلك ما لم نضع في اعتبارنا، بأقصى حد تسمح به قدراتنا، جميع المجالات الرئيسية للتصوُّف في الزمان والمكان.

والقيام بمثل هذا العمل لا يتضمَّن أي حِكَم قيمة فيما يتعلَّق بالقيم الذاتية النسبية للثقافات المختلفة أو الأفرع المختلفة للتصوُّف بما هو كذلك. فلا شك أن الكُتَّاب المسيحيون يؤمنون — وهو أمر طبيعي — أن التصوف المسيحي هو أكثر قيمة وصدقًا وأهمية من غيره. والكُتَّاب الهندوس قد نغفر لهم عندما يعتقدون أنَّ تصوُّفهم هو الأفضل. وعندما نضع في اعتبارنا دليل المتصوِّفة في كل الثقافات، فلا ينبغي ألَّا يعني ذلك أنه يتضمَّن الرأي القائل بأنَّ لجميع المتصوِّفة قيمة ذاتية متساوية، تمامًا مثلما أن استماع المحكمة لدليل شهود مناسبين في القضية لا يعني أنها تنظر إليهم جميعًا أنهم متساوون في الصدق أو القيمة. ولا يظهر أنَّ ثمة ضرورةً بالنسبة لنا — على الأقل في هذه المرحلة من البحث — أن نقول رأينا فيما إذا كان التصوف في ثقافة معينة هو نفسه أرقى أو أدنى من التصوف في ثقافة أخرى.

الفصل الثاني

مشكلة المحور الكلي العام

أولًا: طبيعة المشكلة

أشرتُ في الفصل السابق إلى حجة «ر. م. بك» بشأن موضوعية التجارب الصوفية التي أقامها كُتَّاب مختلفون على أساس واقعة مزعومة هي أن مثل هذه التجارب في جميع العصور، والبلدان، والثقافات كانت، أساسًا واحدة. أو أنه على الرغم من وجود بعض الاختلافات، فإنَّ لها محورًا كليًّا عامًّا هو عبارة عن خصائص مشتركة. ولقد رأينا أن صورة هذه الحجة عند «بك» فيها مغالاة ومبالغة مهما كانت درجة المشروعية والصدق التي نفترضها في هذه الحجة. بروفيسور «ش. د. برود»[1] الذي يقرر أنه ليس لديه أيَّ إيمان ديني، ولم يكن لديه أبدًا أي شيء مما نُسمِّيه بالتجربة الصوفية أو الدينية، والذي لا يُمكن أن يتهم بأي قدر من التعاطف مع التصوف، يُقدِّم لنا نسخة أخرى من هذه الحجة. وهي نُسخة حذرة وحريصة ومعتدلة، وأنا عليم بها، مما يجعلها أساسًا مُناسبًا لمناقشة هذه الحجة مناقشة فلسفية. وسوف أستخدمها على هذا الأساس. وتسير عبارته على النحو التالي:

> أَصِل أخيرًا إلى الدليل على وجود الله الذي يقوم على أساس حدوث تجارب صوفية ودينية معينة. وأنا على استعداد للتسليم بأنَّ هذه التجارب تقع بين أناس من أجناس مختلفة، وتراث اجتماعي مختلف، وأنها حدثت في جميع

---

[1] ش. د. برود «الدين والفلسفة، والبحث النفسي» نيويورك، شركة هاركورت، عام ١٩٥٣م، ص٢، وص١٩٢. (المؤلف)

> الحقب التاريخية. وأنا على استعداد للتسليم بأنه، على الرغم من أن هذه التجارب اختلفت اختلافًا ملحوظًا في عصور وأماكن مختلفة، وعلى الرغم من أن تأويلاتها قد اختلفت أكثر من ذلك، فمن المُرجَّح أن تكون هناك خصائص معينة مشتركة بينها جميعًا تكفي للتفرقة بينها وبين جميع أنواع التجارب الأخرى. ومن هذه الزاوية، فأنا أعتقد أنه من المُحتمل أكثر مما هو موجود في التجربة الصوفية أو الدينية أن الناس يصلون إلى **حقيقة** ما أو جانب من جوانبها لا يصلون إليه بأيَّة طريقة أخرى.
>
> لكني لا أعتقد أن هناك مبررًا لافتراضي أن هذه الحقيقة ... شخصية.[٢]

وطالما أن برود يُناقش الأدلة على وجود إله شخصي، فقد أقحم العبارة الأخيرة في الفقرة المقتبسة لكي يُشير إلى أنه يرفض وجهة النظر التي تقول إن هناك أي مبرر للاعتقاد بأنَّ الحقيقة التي تنكشف في التجربة هي إله شخصي، ونحن لسنا معنيِّين هنا بهذه المشكلة. فسوف يكون لدينا الوقت الكافي لمناقشة **طبيعة** هذه الحقيقة التي يفترض اكتشافها عندما نُحلِّل ونُقيِّم ذلك الجانب من البرهان الذي يكشف لنا عن وجود مثل هذه الحقيقة. إن مشكلتنا الأولى هي: هل التجربة الصوفية موضوعية؟ ولو قرَّرنا أنها كذلك فسوف يظهر سؤال ما هو نوع الكائن الذي تكشف عنه؟ ولقد اقتبستُ عبارة برود الأخيرة فقط بسبب قلقي ألَّا أُسيء عرض فكرته بحذف التحفظات التي يعتقد أنه ينبغي أن يسوقها بصدد النتائج التي يمكن استخراجها من البرهان.

وهو يكرر في صفحة بعد ذلك نفس المعنى الذي ساقه في الفقرة السابقة بكلمات تختلف اختلافًا طفيفًا، فيقول من المرجح أنَّ **الحقيقة** المشار إليها «هي جانب **موضوعي** مُعيَّن من الواقع الحقيقي.»[٣]

ومن الواضح أن وليم جيمس يُشير أساسًا إلى نفس البرهان عندما كتب يقول: «إن التغلب على جميع الحواجز بين الفرد **والمطلق** هو الإنجاز الصوفي العظيم. ونحن نصبح

---

[٢] المرجع السابق ص١٧٢–١٧٣، ولا يفترض برود، على نحو ما سوف أُشير في المكان المناسب (راجع فيما بعد الفصل الثالث «برهان الإجماع») أنَّ البرهان الذي استُمد من التجارب لا يكفي في حد ذاته للبرهنة على الموضوعية طالما أن مثل هذا الاتفاق كثيرًا ما يقوم على أُسس نعرف أنها أوهام، أعني سرابًا. (المؤلف)

[٣] المرجع السابق ص١٩٧، والتشديد على الكلمات من عندي. (المؤلف)

في المقامات الصوفية واحدًا مع المطلق، ونكون على وعي بهذه الواحدية. هذا هو التراث الدائم والظافر الذي يصعب أن تُغيِّره اختلافات الظروف والعقائد … فنحن نجد في الهندوسية، وفي الأفلاطونية الجديدة وفي التصوف الإسلامي، وفي التصوف المسيحي، وفي مذهب ويتمان[٤] نفس الملاحظة التي تتكرر باستمرار، حتى إنه ليوجد بالنسبة للأقوال الصوفية إجماع أزلي يُجبرنا على الوقفة النقدية والتفكير.»[٥]

ومن المهم أن نُلاحظ أنه يذكر قائمةً فيها العديد من الديانات والثقافات المختلفة، يجمع بينها الاتفاق، لكنَّه يحذف البوذية. وليس في ذلك إهمال، بل هو بغير شك حذف متعمَّد. ولا بد أن يكون سببه هو أن مدرسة الهنايانا Hinayana[٦] في البوذية التي يُرجَّح أنها المدرسة الوحيدة التي كان جيمس يعرفها جيدًا. كان ينظر إليها بصفة عامة على أنها مدرسة إلحادية، وبلا أي تصوُّر للمطلق. غير أن البوذية تأسَّست على تجربة الاستنارة عند بوذا، والمفروض أن يسعى كل بوذي للوصول إلى هذه التجربة كهدف لإلهامه. وما دامت هذه التجربة، يقينًا، صوفية بمعنًى ما من المعاني، لكان معنى ذلك أن البوذية تُمثِّل، لأول وهلة، مشكلة أمام النظرية التي تقول إنَّنا في التجارب الصوفية في جميع الثقافات «نصبح متحدين مع المطلق». وهذا الاستثناء الواضح هام لدرجة أنَّني سوف أخصص له قسمًا خاصًّا من هذا الفصل، لكن حتى إذا ما وافقنا على هذا الاستثناء. فقد تكون المسألة أن الاتفاق بين المتصوِّفة قد يكون مُثيرًا للإعجاب لو أنه امتدَّ إلى جميع الحالات التي ذكرها جيمس، وأنه يُمكن أن يصدق على برهان الموضوعية الذي يقوم عليه، ويكون صحيحًا في جانب منه، فلا يتقوَّض تمامًا. وسوف أواصل في الوقت الحاضر فحص البرهان دون أن أتحدث عن المشكلة التي تثيرها البوذية.

---

[٤] مذهب والتروويتمان (١٨١٩–١٨٩٢م) شاعر أمريكي مرهف، كان يُعدُّ من أنبياء الديمقراطية والحرية الأمريكية، أصدر ديوانه «أوراق الشجر» عام ١٩٥٥م، جعل شخصية ثورية في الأدب الأمريكي. دافع بحماس عن رجل الشارع. (المترجم)

[٥] وليم جيمس، «صنوف من التجربة الدينية»، نيويورك، المكتبة الحديثة، ص٤١٠. (المؤلف)

[٦] الهنايانا كلمة سنسكريتية تعني العربة الصغرى، وهي اسم أطلقه أصحاب المهايانا (العربة الكبرى) في التراث البوذي على المدارس المحافظة، قارن كتاب «المعتقدات الدينية السالف الذكر» أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة، عام ١٩٩٦م. (المترجم)

المُشكلات التي يُثيرها البرهان مشكلتان. وسوف أتخذ من فكرة برود نموذجًا له.

(١) هل هناك مجموعة من الخصائص مشتركة بين جميع التجارب الصوفية، ويمكن أن نُميِّزها من أنواع الخبرات الأخرى، ومن ثم تُشكِّل محورها الكلي العام؟
(٢) إذا كان هناك مثل هذا المحور الكلي العام، أيكون برهان الموضوعية الذي قام على أساسه برهانًا صحيحًا؟

سوف أُخصِّص هذا الفصل للمشكلة الأولى، والفصل القادم للمشكلة الثانية، على أن أناقش كذلك — في الفصل القادم — أي برهان آخر عن الموضوعية يُمكن أن يفرض نفسه، محاولًا أن أصل إلى نتيجة في هذه المسألة.

على الرغم مما ذهب إليه كثير من الكُتاب من أن هناك محورًا كليًّا عامًّا، فإنَّهم — كقاعدة — لم يقوموا بأيَّة محاولة جادة لتبرير هذا القول ببحث دقيق للدليل التجريبي، ولا حتى بتقديم قائمة كاملة وواضحة لهذه الخصائص المشتركة. ولا حتى القوائم التي ذكرها الكُتَّاب المختلفون تتفق بعضها مع بعض. لقد ذكر وليم جيمس قوائم بأربع خصائص مشتركة، هي:

(١) الخاصية الفكرية، ويُقصد بها الشعور المباشر بالكشف عن حقيقة موضوعية تُصاحب التجربة وهي جزء منها.
(٢) ما لا يُمكن وصفه.
(٣) سرعة الزوال.
(٤) الاستسلام.[٧]

أمَّا القائمة التي يذكرها ر. م. بك فهي:

(١) النور الذاتي أو Photism.
(٢) السمو الأخلاقي.
(٣) الإشراقة العقلية.
(٤) الإحساس بالخلود.

[٧] وليم جيمس، المرجع السابق، ص٣٧١–٣٧٢. (المؤلف)

(٥) انعدام الخوف من الموت.
(٦) انعدام الإحساس بالخطيئة.
(٧) الفجائية.[٨]

أمَّا قائمة د. ت. سوزوكي عن الخصائص العامة للساتوري[٩] — وهي الكلمة اليابانية، التي يُطلق عليها البوذيون غير اليابانيين عادة اسم الاستنارة — فهي:

(١) اللامعقولية، وعدم قابلية التفسير، وعدم إمكان نقلها إلى الآخرين.
(٢) البصيرة الحدسية.
(٣) الوثوق الجازم.
(٤) الإثبات (أو الطابع الإيجابي).
(٥) الإحساس بالماوراء.
(٦) النغمة اللاشخصية.
(٧) الإحساس بالسمو والرفعة.
(٨) الانقضاء الخاطف السريع (وهو يُقابل تقريبًا الفجائية عند بك).[١٠]

وليس من المُفيد أن نسوق تحليلًا تفصيليًّا أو مقارنة بين هذه القوائم. فهناك تطابقات غامضة، وحالات متعدِّدة ينعدم فيها التطابق، وليست هناك خاصية واحدة يتضح بما لا مجال فيه للشك أنها مشتركة بين هذه القوائم الثلاث. وهكذا يصعب أن نتوقَّع إلقاء الضوء أكثر من الكُتَّاب السابقين؛ إذ من الواضح أن عباراتهم كانت عشوائية إنْ قليلًا أو كثيرًا. ولهذا فإن علينا أن نُعالج المشكلة من البداية. وليس ثمة سوى طريقة واحدة لكي نفعل ذلك؛ وهي أن نقتبس عددًا من الأوصاف من تجاربهم تكون ممثلة لما مرَّ به الصوفية من تجارب على أن نأخذها من جميع عصور التاريخ، ومختلف البلدان والثقافات، بحيث تكون منفصلة انفصالًا كبيرًا بقدر الإمكان. وبعد فحص هذه الأوصاف

[٨] د. م. بك، «الوعي الكوني»، نيويورك، ص٧٢–٧٣، وص١٧٩. (المؤلف)

[٩] الساتوري Satori في بوذية زن (أو البوذية التأملية) هي الاستنارة الروحية من خلال التجربة الصوفية. (المترجم)

[١٠] د. ت. سوزوكي، «بوذية زن: كتابات مختارة» من مؤلفات د. ت. سوزوكي، نشرها وليم باريت نيويورك، ص١٠٣–١٠٨. (المؤلف)

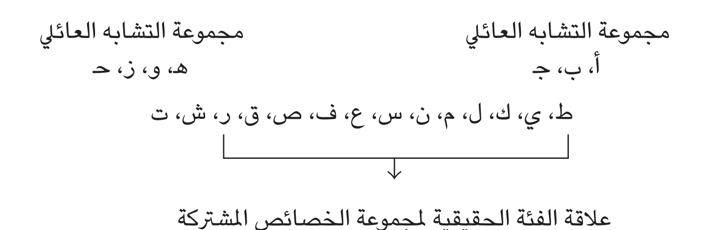
لا بد لنا أن نُحاول أن نصل، استقرائيًّا، إلى خصائصها المشتركة لو كانت هناك مثل هذه الخصائص.

دعنا نبدأ بهذا السؤال: ما هو الشيء المعقول الذي نتوقَّع أن نجده في طريق الخصائص المشتركة؟ فالقول بأنَّ لجميع المثلثات المستوية خاصية مشتركة، حسب تعريفها، هي أنها تقوم على ثلاثة أضلاع مستقيمة، هو حقيقة تحليلية. ومن المُسلَّم به أن بحثنا فيما إذا كان للمقامات الصوفية خصائص مشتركة هو بحث تجريبي، ولا نتوقَّع أن نتخذ فيه أي موقف قبلي Apriori كلي على نحو مطلق على نحو ما نفعل في النماذج الرياضية.

فهل من المعقول بالنسبة لنا، إذن، أن نتوقَّع أي مجموعة من الخصائص المشتركة في مثل هذا الموقف الاستقرائي؟ لدينا مجموعة من الحالات السيكولوجية ربما كانت في اللغة الشائعة غامضة إلى حدٍّ ما، تتميَّز عن المجموعات الأخرى من الحالات السيكولوجية، وهي كلها يُمكن أن توصف بصفة مشتركة بكلمة واحدة، وهي أنها حالات أو مقامات «صوفية» لا بد أن يكون بينها خصائص مشتركة تُبرِّر إطلاق كلمة واحدة عليها. لقد أصرَّ أتباع فتجنشتين، حديثًا، على أنَّ الموضوعات أو الظواهر المتنوعة التي يُطلق عليها كلها اسمًا واحدًا يُمكن أن تكون قد جُمعت معًا، لا بسبب هوية الخصائص المشتركة بينها، بل بسبب أن كلًّا منهما له علاقة بالآخر، هي علاقة «تشابه الأسرة» فقد يكون «ب» متشابهًا مع «ك»؛ لأنهما معًا يحملان خاصية مشتركة هي «أ». وقد يتشابه «ك» مع «ر» لأنه على الرغم من أنَّ «ر» لا يحمل خاصية «أ» لكنَّه مع «ك» يحملان خاصية مشتركة، هي «ص». وقد يتشابه «ر» مع «س» لأنهما يشتركان في خاصية «ع» رغم أن «س» لا يملك لا الخاصية «أ» ولا الخاصية «ص»، وهكذا تجري سلسلة من التشابهات بين «ب» و«ك» و«ر» و«س»، على الرغم من عدم وجود خاصية مشتركة يشترك فيها الجميع. وهذا التشابه العائلي يُمكن أن نتعقَّبه من خلال «ب»، و«ك»، و«ر»، و«س». وربما كان ذلك هو الذي يجعلنا نُطلق عليهم جميعًا اسمًا واحدًا. لقد اعتقد فتجنشتين أن ذلك هو الموقف بالنسبة لكلمة «المباراة»، ولاحظ أيضًا أنها يحتمل أن تكون ما سوف نجده في المفاهيم المختلفة في ميدان الأخلاق والجمال.

أيُمكن أن نجد أن المقامات الصوفية يُطلق عليها هذا الاسم لأنها جميعًا تشترك في مجموعة من الخصائص المشتركة، أم لأنَّ بينها فحسب مجرد تشابه عائلي؟ ليست ثمة طريقة قبلية Apriori لحسم هذه المشكلة. علينا أن نُقرِّر ذلك بعد البحث في الوقائع،

لكنَّا سوف نستبِق، إلى حدٍّ ما، ما سوف نجده في المستقبل، بهدف إعطاء القارئ ملخصًا تمهيديًّا عن النتائج التي سوف نصل إليها. ونحن لن نجد المحور المشترك الخالص الذي تشترك فيه جميع الحالات الصوفية، ولا موقف التشابه العائلي الخالص. لا الطرف الأقصى ولا الطرف الآخر، بل بالأحرى مزيج منهما يُمكن أن يوصف كالآتي: سوف تكون هناك نواة مركزية لحالات نمطية، وهي نمطية لأنها تشترك كلها في مجموعة هامة من الخصائص المشتركة، لكن ستكون هناك حالات على الحدود، وهي عادةً، أو كثيرًا، ما يُطلق عليها اسم «التجارب الصوفية» لأنه، على الرغم أنه لا واحدة منها تمتلك جميع الخصائص المشتركة للنواة، فإن بعضها يمتلك بعض هذه الخصائص، وبعضها الآخر يمتلك خصائص أخرى. ومن ثَم فهي ترتبط بعلاقة التشابه العائلي للنواة ولبعضها البعض في آنٍ واحد. وهذا ما نعنيه بعبارة «حالات على الحدود غير الصوفية». وهو ما يُمكن أن يوضِّحه الرسم التالي:



وربما كان في الرسم إفراط في التماثل؛ إذ قد لا تكون هناك مجموعتان متمايزتان من مجموعات التشابه العائلي، وسمة الرسم هذه تعني فقط التشديد على المركز، والجوهر، والنواة، فسوف نرى أنَّ المحور المركزي للتجربة الصوفية، في الموقف الذي وصفناه، هو أكثر أهمية بكثير لحجتنا من مجموعات التشابه العائلي. فالوضع هو أنَّنا بعد أن أدَّينا تحية التعارف للحالات التي على الحدود — وابتعدنا عن مدرسة الفلاسفة التي تقول بالتشابه العائلي — فسوف يكون لنا ما يُبرِّرنا من الآن فصاعدًا في التركيز التام على النواة المركزية بوصفها الجوهر الداخلي للتصوُّف. ومن ثَم فإنَّنا نستطيع أن نتجاهل حالات الحدود، وإن كان لا بد لنا منذ البداية أن نعترف بوجود هذه الحالات، لا أن نُلقي عليها التحية فقط، بل لأنه من الأهمية بمكان لحجتنا أن نفعل ذلك. وإلَّا، لو أنَّنا وجدنا أنَّ المحور الكلي في النواة المركزية يتألَّف من خصائص مشتركة؛ هي أ، ب، ج، ولو أن الناقد

أبرز حالة من حالات الحدود، وقال «تلك هي ما يُسميه الناس بالتجربة الصوفية، لكنَّها لا تشترك في جميع هذه الخصائص أ، ب، ج»، فلن يكون لدينا رد عليه، لكنَّا لو أخذنا حذرًا مسبقًا من الاعتراف بحالات الحدود فسوف نستطيع أن نرد عليه.

ثانيًا: الرؤى، والأصوات ليست ظواهر صوفية

دعنا نبدأ باستبعاد بعض التجارب المُعيَّنة من فئة الحالات الصوفية، التي ربما يميل الرأي العام للنظر إليها على أنها صوفية، لكنَّها ليست على الأصالة كذلك. ونحن عندما نفعل ذلك ونُقدِّم المُبرِّرات، سوف نكون قادرين على أن نتعلَّم، لا فقط ما هي الظواهر التي **ليست** ظواهر صوفية، لكنَّا نستطيع أن نتعلَّم ضمنًا بعض الحقائق الهامة عن تلك الظواهر التي هي **ظواهر صوفية**. والأحداث الرئيسية التي ينبغي استبعادها هي الرؤى والأصوات. وليس ذلك هو رأي معظم العلماء الأكفاء فحسب، لكنَّه كذلك رأي معظم المتصوِّفة أنفسهم بصفة عامة؛ فهم كثيرًا ما يتعرَّضون لرؤًى وأصوات، لكنَّهم كانوا، في العادة، يتغاضون عنها باعتبارها مشكوكًا في قيمتها أو أهميتها. وهي على أيَّة حال، ينبغي ألَّا تُخلط بالتجارب الصوفية الأصيلة؛ فقد يرى القديس الكاثوليكي مريم العذراء أو يسمع أصواتًا ينسبها إلى يسوع. وقد يرى القديس الهندوسي الإلهة كالي Kali، فليست هذه، ولا الأصوات التي سمعتها القديسة جان دراك، أو سقراط، تدخل في حساب الظواهر الصوفية، رغم أنه من الممكن جدًّا أن يكون هؤلاء الأشخاص قد مروا بتجارب صوفية أصيلة. وكثيرًا ما كان القديس بولس يُلقَّب بالمتصوِّف. والنور الذي زعم أنه رآه وهو في طريقه إلى دمشق، والصوت الذي سمعه يقول: «شاول، شاول، لماذا تضطهدني ...؟»[١١] لا ينبغي بما **هما كذلك** أن يُصنَّفا ضمن التجارب الصوفية، على الرغم من أنه قد تكون

[١١] رُوِي عن القديس بولس بنفسه هذه القصة: «لمَّا كنتُ ذاهبًا إلى دمشق ... رأيتُ في نصف النهار في الطريق نورًا من السماء، أفضل من لمعان الشمس، قد أبرق حولي وحول الذاهبين معي. فلمَّا سقطنا جميعًا على الأرض، سمعتُ صوتًا يُكلمني، ويقول باللغة العبرانية: شاول، شاول، لماذا تضطهدني ...؟ فقلت: من أنت يا سيد؟ فقال: أنا يسوع الذي تضطهده. ولكن قم وقف على رجليك؛ لأنِّي ظهرت لك لأنتخبك خادمًا وشاهدًا بما رأيت وبما أظهرت لك ...» أعمال الرسل: الإصحاح السادس والعشرون: ١٣–١٦. وهكذا تحوَّل «شاول» من اليهودية إلى المسيحية، وغيَّر اسمه إلى بولس. (المترجم)

هناك أُسس أخرى لتصنيفه على أنه متصوِّف، فالكلمات التي وصف بها تجربة أخرى، مثل تجربة الرجل الذي «رُفع إلى السماء الثالثة ... وسمع كلمات لا يُمكن أن تُقال ولا هو مشروع أن يتفوه بها بشر»، لها نبرة صوفية حقيقية. وحتى هنا، فهناك بعض الشك؛ لأنه ليس من الواضح ما إذا كان لفظ «الكلمات» ينبغي أن يؤخذ حرفيًّا أم إنه مجرد مجاز. لو أُخذ حرفيًّا لأصبح عندئذٍ مجرد أصوات، ولحُذِف من فئة الظواهر الصوفية. كما أن الإشارة إلى «السماء الثالثة» تخضع لنفس الشك ما دام من الممكن تأويلها مجازيًّا، أو حرفيًّا، على أنها رؤية فعلية. إنَّ ما يُعطي العبارة، مع ذلك، نغمة صوفية أصيلة، هو تعبير «ما لم يمكن قوله»، وكلمات «ما ليس مشروعًا للإنسان أن يتفوه به»، فالقول بأنَّ تجاربهم «لا يُمكن التحدث عنها»، وأنها «تفوق الوصف»، هي عبارات مشتركة، يقولها المتصوِّفة، على الرغم من أن هناك، كما سنرى، تأويلات مختلفة لهذه الواقعة. وربما كانت كلمات «غير مشروع» تُشير إلى خاصية عند المتصوِّفة اليهود. فقد كان يُنظر في هذا التراث عمومًا إلى أنه من غير المناسب، ومن غير اللائق، لأي إنسان أن يُقدِّم وصفًا شخصيًّا لتجاربه الصوفية الخاصة. والروايات التي يرويها أي كاتب تبقى سرًّا في العادة، ولا توضع في أي كتاب منشور.[١٢] وعبارة القديس بولس: «أنا أحيا، كلَّا! بل المسيح هو الذي يعيش بداخلي»، تُقتبس أحيانًا كدليل على أنه متصوِّف. ولو صحَّ ذلك، لكانت كلمة المسيح (صوابًا أم خطأً) تُشير إلى أنه قد تحقَّق في بولس ما سمَّاه «إيكهارت» ميلاد الله في قمة الروح، وما يُشير إليه البوذيون على أنه تحقُّق لطبيعة بوذا في الإنسان.

ربما ظهر سؤال عمَّا إذا كان استبعادنا للرؤى والأصوات من فئة الظواهر الصوفية يرجع إلى قرار تعسفي أم إنَّنا نُقدِّم لهذا الاستبعاد مبررات لها وجاهتها. النقطة الرئيسية هي أن أكثر أنواع التجارب الصوفية عظمة وأهمية هي تجارب غير حسِّية، في حين أنَّ الرؤى والأصوات لها طابع التخيلات الحسِّية. والنوع الانطوائي من الحالات الصوفية، طبقًا للروايات التي لدينا عنها، تخلو تمامًا من التخيلات. أمَّا التجارب الانبساطية فهي حقًّا التي يُمكن أن نُسمِّيها حسِّية. ما دامت تعتمد على تغيير مظهر الإدراك الحسي الفعلي، ومع ذلك فهي ليست تخيلات، بل هي إدراك مباشر للعين. وهناك بعض المبررات للظن

[١٢] قارن ج. ج. شوليم (المحرر): «التيارات الرئيسية في التصوف اليهودي»، نيويورك، عام ١٩٥٤م. (المؤلف)

بأنَّ التجارب الانبساطية ليست أكثر من درجة سُلَّم نصعد إليها إلى الحالة الانطوائية الأعلى، وعلى أيَّة حال فأهميتها قليلة. وهذه الأحكام سوف تُفسَّر، بالطبع، تفسيرًا كاملًا، وتوثَّق في مكانها المناسب. ولقد زعم الذين مرُّوا بالتجربة الانطوائية أنها بغير مضمون، ولا شكل لها. ويُحذِّرنا «إيكهارت» و«روز بروك» وكثيرون غيرهم من المتصوِّفة من أن الذهن الذي يسعى لتحقيق غاية المتصوِّف لا بد أن يستبعد بشدة التخيُّلات الحسِّية.

وكثيرًا ما رأت القديسة تريزا رؤًى، ولم تكن مثقفة مثل إيكهارت، ولا قادرة على التحليل أو التفكير الفلسفي، ومع ذلك فقد كانت على وعي بأنَّ رؤاها، أو على الأقل بعضها، مجرد هلوسات. ولقد تشكَّكت في أن بعضًا منها أرسلها الشيطان للتشويش على مجهوداتها لبلوغ الاتحاد بالله. وذهبت إلى أن بعضها الآخر يُمكن أن يكون مرسلًا من الله كعون وسكينة، وحتى في هذه الحالات، فإنَّها لم تنخدع فتفترض أن ما رأته في رؤاها كان موجودًا على نحو موضوعي.

ولقد كتب «القديس يوحنا حامل الصليب»، يقول إن الرؤى إمَّا أن تكون من الله أو من الشيطان:

«لا ينبغي أن تعوق هذه الأصوات الفهم، ولا أن يتغذى عليها، ولا ينبغي للنفس أن ترغب فيها أو أن تتمسَّك بها، لو أنها أرادت أن تظل مُتحرِّرة، خالية، خالصة وبسيطة، على نحو ما هو مطلوب لحالة الاتحاد؛ لأنه لَمَّا كان الله لا يشمله شكل ولا صورة وليس متضمنًا في نوع معين من المعرفة، فإن النفس لكي تكون قادرة على الاتحاد بالله، لا بد ألَّا تتمسَّك بأي شيء متميِّز له صورة مُحدَّدة، أو أي معرفة مجزأة.»[١٣]

ومن ناحية أخرى، فإن من الواضح أن المتصوِّفة، على الرغم من أنهم يستطيعون أن يُميِّزوا بوضوح بين الأصوات والرؤى بين الحالات العليا التي يصلون إليها، فإن هناك رابطة معينة بين أنواع الأشخاص الذين مرُّوا بتجارب صوفية، وأولئك الذين يرون الرؤى أو يسمعون الأصوات، وهذا هو السبب في أنهم هم أنفسهم حريصون على التمييز بينهما.

وتُعدُّ «الأوبنشاد»،[١٤] بالطبع من بين أقدم الوثائق المعروفة في التصوف الهندي أو المعرفة، في الواقع، في أي تصوُّف وهي تؤرخ لنفسها من النصف الأول إلى الألف الأول

---

[١٣] القديس يوحنا حامل الصليب «ليل الروح المظلم»، ترجمه إلى الإنجليزية كيرت راينهارت، نيويورك، عام ١٩٥٧م، الكتاب الثاني، الفصل السادس عشر، ص٦٢-٦٣. (المؤلف)

[١٤] الأوبنشاد أو اليوبنشاد: كلمة سنسكريتية مؤلفة من مقطعين؛ «يوبا» ومعناها بالقرب من، و«شاد» ومعناها اجلس أو مجلس، وهي تعني حرفيًّا «الجلوس بالقرب من المُعلم». ثم أصبحت تُطلق على المذهب

قبل الميلاد. وهي تصف على نحو ثابت لا يتغيَّر، التجارب الصوفية بأنها «بلا صوت، وبلا شكل، وغير ملموسة».[١٥] أعني أنها تخلو من المضمون الحسِّي، لكنَّا نجد العبارة الآتية عند الحديث عن تمرينات التحكم في النفَس، والتركيز، والتمرينات الروحية الأخرى:

> «إنَّك عندما تقوم بتمرينات التأمُّل قد ترى أشكالًا تُشبه الثلج، والبلور، والريح، والدخان، والنار، والبرق، واليراعات، والشمس، والقمر. وهذه علامات على أنَّك في طريق تكشف عن براهمان.»[١٦]

والتفرقة هنا واضحة بين الرؤى والحالة الصوفية الأصيلة، كما أنَّ الربط الذي أشرنا إليه من قبل مؤكَّد في العبارة. والاختلاف اللافت للنظر بين نوعَي الرؤى التي يذكرها المتصوِّفة الهنود، كاليراعات مثلًا، والرؤى الدينية للعذراء التي يتحدَّث عنها المتصوِّفة المسيحيون يُمكن أن تُنبئنا بقصة الاختلافات بين الحضارتَين، لكن المهم أنهما معًا صور حسِّية، وهي بما هي كذلك تُستبعد من فئة الظواهر الصوفية. على الرغم أنه من المُسلَّم به أن الصوفي يُمكن أن يتعرَّض لهما. أمَّا بصدد النقطة الجوهرية في التفرقة بين الرؤى والتجارب الصوفية، فإن متصوِّفة المسيحية ومتصوِّفة الهندوسية على اتفاق تام.

ثالثًا: الغبطة المهملة، والنشوة، وفرط الانفعال

هناك بعض الظواهر الأخرى أيضًا التي ترتبط أحيانًا ارتباطًا وثيقًا بالحياة الصوفية، لكنَّها لا تُشكِّل أي جزء ضروري منها أو مُصاحب لها. فهي تحدث بين الفينة والفينة لكنَّها ليست كلية على الإطلاق، ومن ثَم يُمكن إهمالها بوصفها لا تنتمي إلى المحور الكلي العام الذي نبحث عنه؛ وهي: ضروب النشوة، والغبطة والانفعال العنيف. ويُمكن أن نذكر عنها هنا كلمة موجزة لنكون واضحين فيما نهمله من ناحية، وبسبب أهميتها البشرية الذاتية من ناحية أخرى.

الغامض، الذي أسرَّه المُعلم إلى خيرة تلاميذه. وفيها ١٠٨ محاورة، مما جرى بين المُعلم وتلاميذه، ألَّفها كثير من القديسين والحكماء فيما بين سنتَي ٨٠٠ق.م. و٥٠٠ق.م. (المترجم)

[١٥] الأوبنشاد ترجمة سوامي وفردريك مانشنسر، نيويورك، منتر، المكتبة الأمريكية الجديدة لعالم الأدب، عام ١٩٥٧م، جاتا أوبنشاد، ص٢٠.

[١٦] المرجع نفسه، ص١٢١.

من بين المفردات الخاصة في التصوف المسيحي كلمةُ «الغبطة»، وهي مصطلح شبه فني، وهو لا يشمل البهجة القصوى فحسب — كما هي الحال في المعنى الشائع للكلمة — بل أيضًا بعض التغيرات الجسيمة العنيفة غير العادية. وطبقًا لما تقوله القديسة تريزا فإن «الغبطة» و«النشوة» كلمتان مختلفتان، تُعبِّران عن شيء واحد،[١٧] لكنَّا لا يُمكن أن نتوقَّع أي قدر من الاتساق أو الدقة في استخدام الكلمات في هذه الموضوعات. وهي نفسها قد مرَّت بحالات كثيرة من الغبطة «أعطتها أقصى درجة من الألم البدني»، وهي تصف غبطتها على النحو التالي:

«أثناء الغبطة نفسها كثيرًا ما يكون البدن كأنه ميت، عاجز تمامًا. وهو يستمر على وضعه الذي كان عليه عندما جاءت الغبطة؛ لو كان واقفًا فهو واقف، ولو كانت اليدان مبسوطتين أو مضمومتين تظلان على حالهما. وتضعف الحواس وتَهِن، وإن كان ذلك لا يحدث إلَّا نادرًا. ولقد حدث لي بين الحين والحين أن فقدتُها تمامًا ... لفترة قصيرة من الزمن. غير أن قوة السمع والإبصار تبقى بصفة عامة، لكن كما لو كانت الأصوات المسموعة، والأشياء المرئية تقع على مسافة بعيدة جدًّا ... وأنا لا أقول إن النفْس تسمع وترى عندما تكون الغبطة في قمتها، عندما تضيع الملكات بسبب الاتحاد العميق بالله فإنَّها عندئذٍ لا ترى ولا تسمع ولا تُدرك ... وهذه التحولات التامة للنفس لا تستغرق سوى لحظة.»[١٨]

وهي تُسجِّل أيضًا أنه أثناء الغبطة:

«تنخفض جدًّا درجة الحرارة الطبيعية للبدن. وترتفع البرودة، رغم أنه يُصاحبها إحساس متزايد بالعذوبة ...»[١٩]

على واجهة كتاب، لا أذكر الآن أين عثرت عليه، رأيت صورة للمتصوِّف الهندوسي الشهير «سراي راماكريشنا» يُساعده على الوقوف تلميذان من تلاميذه، ومن الواضح أنهما يُحاولان أن يمنعاه من السقوط على الأرض، وقد كُتِبَ أسفل الصورة سراي راماكريشنا في

[١٧] «حياة القديسة تريزا»، ترجمها د. لويس، الطبعة الخامسة، عام ١٩٢٤م، الفصل العشرون. (المؤلف)

[١٨] المرجع نفسه.

[١٩] المرجع نفسه.

سمادهي Samadhi.[٢٠] ويروى لنا أنه كان أثناء نوبات عمله، بوصفه كاهنًا في أحد المعابد الهندوسية، كان من عادته أن يسقط في النشوة، التي كانت تهاجمه أثناء تأديته لواجباته الدينية، وأصبحت فضيحة عامة، حتى إن السلطات القائمة على أمر المعبد فكَّرت جديًّا في إعفائه من وظيفته.[٢١] ويُخبرنا راوي سيرته أنه في إحدى المناسبات «ظلَّ راماكريشنا ستة أشهر في حالة هوية مطلقة مع براهمان.» ولقد أشار «سراي راماكريشنا» نفسه، فيما بعد، إلى هذه الحادثة فقال:

> «بقيتُ لمدة ستة أشهر على تلك الحال التي لا يُمكن للإنسان العادي أن يعود منها. ويرتد الجسم عمومًا إلى حالته بعد ثلاثة أسابيع … ولم أكن على وعي بالليل أو النهار. وكان يُمكن للذباب أن يدخل فمي وأحشائي كما يفعل في الجثة الميتة، لكني لم أشعر به.»[٢٢]

وإذا كنَّا سنظل محتفظين بإيماننا بصدق «سراي راماكريشنا»، فلا بد أن نعتقد أنه كان يحصل على معلومات عن الذباب من مُلاحظ خارجي بعد الحادثة.

أمَّا فيما يتعلَّق ببقائه حيًّا لمدة ستة أشهر، فإن كاتب سيرته يقول إن شخصًا كريمًا اعتاد أن يُدخل الطعام في فمه. والحادثة كلها، كما رويناها الآن، تُجْهِد قدرات المرء لكي يؤمن بها، لكن لا يُمكن أن يكون هناك شك في أن الحالات البدنية غير العادية التي يُسميها المتصوِّفة جميعًا «بالغبطة» أو «النشوة» تحدث في بعض الأحيان. ونحن نذكرها لأنها موضع اهتمامنا، لكن المسألة الهامة في أنها حالات طارئة تُصاحب الوعي الصوفي. لكنَّها بالقطع لا هي عامة ولا هي ضرورية. وإنَّما هي تحدث بين المتصوِّفة الأشد انفعالًا والأكثر اضطرابًا في الأعصاب، وليس بين المتصوِّفة الأكثر هدوءًا ورصانةً وثقافة. ومن ثَم فلا يُمكن النظر إليها على أنها تنتمي إلى المحور الكلي العام للتجارب الصوفية.

---

[٢٠] كلمة سنسكريتية معناها «التركيز الذاتي الشامل»، وهي قمة الحالة التي يصل إليها المتأمِّل — وهو لا يزال في بدنه — عندما يتَّحد مع الموجود الأعلى، كما تتصوَّرها مدارس الهندوسية المختلفة. (المترجم)

[٢١] فينسنت شين، «النور الهادي»، ترجمة سوامي، نيويورك، هارير وإخوانه، ١٩٤٢م، ص٨٢.

[٢٢] «راماكريشنا»، «نبي الهند الجديدة»، وهو مختصر عن «إنجيل سراي راماكريشنا»، ترجمة سوامي، هاربر وإخوانه، ١٩٤٢م، ص٢٨.

وقل الشيء نفسه عن الرابطة المؤكدة بين الجنس والحياة الصوفية، وعن التشبيهات الجنسية المجازية التي يزخرف بها بعض المتصوِّفة وصفهم لما يؤوِّلونه على أنه اتحاد مع الله، لا سيما عند متصوِّفة المسيحية والإسلام، وقد يكون من الصواب — كما يذهب لوبا — أن الجزء الرئيسي من دوافع القديسة كاثرين،[٢٣] ومدام جيون،[٢٤] كان سببه الإحباط الجنسي، لكن لا شيء من هذا القبيل، بالقطع، يُمكن أن يكون عامًّا أو كليًّا، وليس هناك أدنى علاقة بين هذه الوقائع وبين المشكلات الفلسفية التي ندرسها، كمشكلة الموضوعية مثلًا. فقد كان من المعروف باستمرار أن التحرُّر من العالم، وما فيه من متع برَّاقة لكنَّها زائفة وخدَّاعة، وهي مخادعة، بمعنى أنها قد تعد فيما يبدو بالسعادة لكنَّها لا تؤدي إليها. من المعروف أن ذلك كان دافعًا قويًّا يحث عقول المتدينين للبحث عن عزاء، والحصول على السعادة «الحقيقية» التي يؤمنون أنهم لا يُمكن أن يجدوها إلَّا مع الله. وليس هناك مُبرِّر وجيه للظن بأنَّ ذلك يؤيد أو يُعارض واقعية موضوع الوعي الديني. ولا يتَّضح — إذا ما كانت المتعة الدنيوية الجزئية التي يرغب فيها المتصوِّف، سواء أكانت متعة جنسية، أو إذا كانت بعيدة عن الجنس، إذا كان يبحث عن السلوى مع الله — لِمَ يفترض في هذه الوقائع بطريقة غير مسئولة أنها تضر بمزاعمه عن موضوعية تجربته، إنَّها في الواقع لا تُساعد ولا تعوق هذه المزاعم.

ويُمكن أن يُقال الشيء نفسه عمَّا يُسمَّى بفرط الانفعال عند بعض المتصوِّفة، أعني أنه ليس جزءًا من المحور الكلي العام للتصوُّف، وليست له أدنى علاقة بمشكلاتنا. ويُمكن أن نقول إن المتصوِّفة في جميع الثقافات، تقريبًا، ينقسمون إلى نوعين: النوع الانفعالي من ناحية؛ من أمثال: القديسة كاثرين والقديسة تريزا وهنرخ سوزو. والنوع النظري

[٢٣] القديسة كاثرين (١٤٤٧–١٥١٠م) متصوِّفة إيطالية من مدينة جنوا، حازت إعجاب الناس لرعايتها للمرضى والمساكين. كانت من أسرة عريقة، أرادت أن تُصبح راهبة منذ وقت مُبكِّر، لكن أسرتها رفضت، وزوَّجتها من ج. إدوزنو، وبعد عدة سنوات من حياة تَعِسة، انغمست في حياة اللذة بعض الوقت، ثم انقلبت فجأة عام ١٤٧٣م عن طريق تجربة صوفية مرَّت بها، وعاشت تخدم المرضى في مستشفى جنوا. (المترجم)

[٢٤] جين ماري جيون (١٦٤٨–١٧١٧م) متصوِّفة وكاتبة، كانت شخصية رئيسية في المنازعات اللاهوتية التي نشبت في القرن السابع عشر في فرنسا، أثناء دفاعها عن السكينة والسلبية المطلقة للروح واللامبالاة، حتى بالنسبة للخلاص الأبدي، تزوَّجت وكوَّنت أسرة، لكن عندما مات زوجها عام ١٦٧٦م تحوَّلت تمامًا إلى التجارب الصوفية. (المترجم)

أو العقلي، الذي اعتاد أن يُسيطر على انفعالاته من ناحية أخرى. ويُمكن أن نقول إن إيكهارت وبوذا نماذج للنوع الثاني. وبالطبع ليس هناك خط فاصل وحاسم بين هذين النوعين، فما يكون لدينا هو الانتقال التدريجي بين هذين الحدين الأقصيَين؛ فالنوع الانفعالي، في التراث المسيحي بصفة خاصة، كثيرًا ما يتحدَّث عن الحب الذي يشعر به، والذي يطغى عليه اتحاده بالله، ويصفونه بأنه «متوهج»، «عنيف»، «غامر»، «نشوان»، «مشبوب»، وما إلى ذلك. وتصف القديسة تريزا نفسها في فقرة بقولها: «إنَّني في أعماقي سكرانة بالحب.»[٢٥] وهذا الانفعال المفرط عند بعض القديسين والمتصوِّفة — بالنسبة لذوق المؤلف — يُعبِّر عن خاصية بغيضة، تظهرنا على نقص في التوازن، وافتقار إلى الحكم السليم، والقدرة على النقد، لكن لا يُمكن الاعتراض عليه إلَّا بقدر الاعتراض على عادات القذارة وعدم الاستحمام التي انغمس فيها بعض القديسين في العصور الوسطى، فلا معنى لقولنا إنَّه خاصية كلية عامة للتصوُّف، ولا علاقة له أيًّا كانت بمشكلاتنا.

يبدو لي أن إيكهارت قال الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع؛ فهو يُدين ما يُسمِّيه «دغدغة الانفعال»، ملاحظًا أن يسوع المسيح لم يسعَ قط إلى «الإثارة الممتعة» فيما قام به من أفعال.[٢٦] والفقرة الجميلة الآتية — وهي أيضًا مقتبسة من إيكهارت — تضع، بالتأكيد، جميع تلك الظواهر المتطرفة من النشوة والغبطة وجنون الانفعال في منظورها الصحيح:

> الإشباع من خلال الشعور قد يعني أن يُرسل لنا الراحة، والنشوة، والبهجة، غير أن أصدقاء الله لا تُفسدهم هذه العطايا؛ فهي ليست سوى مادة للانفعال. أمَّا الإشباع المقبول فهو عملية روحية خالصة، تبقى فيها الروح في قمتها دون أن تهزها النشوة، وهي لا تهبط إلى مستوى البهجة، مُحلِّقة فوقها في عظمة وشموخ. إن الإنسان لا يجد نفسه إلَّا في حالة الإشباع الروحي، عندما لم تعد تهزه عواطف الانفعال المتعلقة بطبيعتنا البدنية التي تهز قيمة الروح.[٢٧]

---

[٢٥] المرجع السابق، ص١٦٣. (المؤلف)

[٢٦] مايستر إيكهارت، ترجمة ر. ب. بلاكني، نيويورك، عام ١٩٥٧م، ص٧٣. (المؤلف)

[٢٧] اقتبسه رودلف أوتو في كتابه «التصوف في الشرق والغرب»، نيويورك، عام ١٩٥٧م، ص٧٣.

إن إدانة الإفراط في الانفعال وإهماله على أنه جزء غير ضروري للوعي الصوفي، لا يعني بالطبع إنكار أن هناك باستمرار عنصر الانفعال من نوع ما وبدرجة ما في ذلك الوعي، وأنَّ ذلك العنصر ضروري وعام. والواقع أن ذلك يصدق على كل تجربة بشرية، فهي لا تكون أبدًا مُحايدة تمامًا من الناحية الانفعالية، وهي تحمل معها باستمرار نغمة عاطفية مؤثرة من نوع ما. هذه التجربة الصوفية تجلب معها البركة، والنعمة، والسعادة، والسلام، وتلك خاصية مشتركة لكل من مرَّ بها، ومن الواضح أن هذه الكلمات تُعبِّر عن الجانب الانفعالي فيها. غير أن هذه الانفعالات ربما كانت في أعلى حالاتها، هادئة، ورضية، وغير مثيرة. ومن هنا كانت مصدرًا للقوة، في حين أن حالات الهياج الانفعالي هي مصدر للضعف.

رابعًا: الاتجاه نحو الحل

افرض أن شخصًا أراد أن يكتشف ويُحدِّد خصائص نوع الفراشة، لن تكون لديه مشكلة في جمع عدد من العينات من ذلك النوع من الفراشات ليرى الصفات المُميَّزة التي توجد فيها جميعًا، ألا يكون من السهل كذلك أن تجمع عينات من الأوصاف التي يصف بها المتصوِّفة تجاربهم لكي نُحدِّد خصائصها المشتركة، لو كان هناك مثل هذه الخصائص؟ لا شك أنه سيتضح في الحال أمام القارئ أن الحالتين مختلفتان أتمَّ الاختلاف، وأنَّ هناك في حالتنا الراهنة مشكلات وصعوبات أبعد غورًا بكثير. وسوف يكون من المفيد أن نستكشف بعض هذه الصعوبات، وأكثر الصعوبات هي بالطبع أن من طبيعة بحثنا أن يتغلغل في الحياة الخاصة والتجارب الباطنية للمتصوِّفة، ولا يهتم في الجانب الأكبر منه، بالظواهر العلنية التي يُمكن مُلاحظتها. وسوف أُناقش ذلك بإيجاز فيما بعد، لكني سوف أشير أولًا إلى نقاط معينة أخرى.

هناك صعوبة تتمثَّل في أن المتصوِّفة، عادة، يقولون إنَّ تجاربهم لا يُمكن النطق بها، ولا نقلها إلى الآخرين؛ لأنها فوق الوصف. ثم يبدءون بعد ذلك، وتلك خاصية مشتركة بينهم، في وصفها، فماذا نفعل إزاء ذلك؟ والواقع أن تلك الصعوبة خاصة فريدة للمتصوِّف، وهي تُثير مشكلات غير عادية، لن نكون في وضع يُمكِّننا من مناقشتها إلى أن نصل، في مرحلة متأخرة من البحث، من مناقشة العلاقات العامة بين التصوف واللغة والمنطق.

إن مهمتنا في هذا الفصل هي أساسًا مهمة سيكولوجية، فعلينا أن نفحص الخصائص السيكولوجية والفينومينولوجية للوعي الصوفي. غير أنَّ معظم كبار المتصوِّفة عاشوا قبل نشأة العلم أو العادات العلمية في التفكير، وبصفة خاصة قبل بدايات علم النفس. ومن ثَم لم يكن لديهم سوى إحساس ضئيل، وربما لم يكن لديهم إحساس على الإطلاق، بأهمية محاولة جعل تأملاتهم الباطنية دقيقة ومحكمة بقدر المستطاع. ومن هذه الزاوية فإن أوصافهم كثيرًا ما تكون أدنى جدًّا من أوصاف متصوِّفة أصغر منهم تمامًا في عصرنا الراهن. وبالتالي فسوف نجدها وسيلة مفيدة، في بعض الأحيان، أن نقتبس الأوصاف التي قدَّمها أشخاص معاصرون لتجاربهم الصوفية. وسوف نجد أنهم كثيرًا ما يلقون طوفانًا من النور على الأوصاف الغامضة المعتمة التي ذكرها متصوِّفة أكثر منهم شهرة في عصور سابقة، بحيث يجعلونها واضحة ومفهومة. وسوف يصدق ذلك حتى على الرغم من أن الحالات الحديثة كانت لرجال، رغم أنهم كانوا مرموقين في الأدب أو في مجالات أخرى، لم يكونوا متصوِّفة بالدرجة الأولى، ولا يُمكن مقارنتهم من حيث عمق التجارب وعظمتها بالمتصوِّفة المشهورين في عصور ما قبل العلم.

خذ مثالًا لحالة أخرى لا شك في تطرفها من نوع المشكلات التي علينا أن نواجهها بلغة عظماء المتصوِّفة: صوفي شهير، هو أبو يزيد البسطامي، الذي تُوفِّي عام ٨٧٥ ميلاديًّا،[٢٨] وهو يصف تجربته الوصفية الخاصة:

> «ثم أصبحت طائرًا جسده هو **الواحدية**، وجناحاه هما **الأبدية**. وواصلت الطيران في فضاء **المطلق**، حتى وصلت إلى منطقة **التطهُّر**، وحدَّقت في مجال الأزل، وأدركت هناك شجرة **الواحدية**.»

ليس هذا الوصف نمطيًّا بالتأكيد، وربما كان أسوأ مثال عرفته، لكن علينا أن نُلاحظ ألوان المجاز المثيرة التي لا هي توضِّح المعنى ولا تمتلك حتى جدارة الجمال الشعري. وفي

---

[٢٨] أبو يزيد البسطامي، توفي (٢٦١هـ/ ٨٧٤م)، أحد كبار صوفية الإسلام في القرن الثالث الهجري، واسمه طيفور بن عيسى. ويُنسب أبو يزيد إلى بسطام (مدينة في الطريق إلى نيسابور، فُتحت في عهد عمر بن الخطاب) اختلفت الآراء فيه اختلافًا كبيرًا، فقد رويت عنه أقوال من قبيل «الشطح»، يغلب عليه حال الفقراء، ويؤْثَر عنه فيه أقوال، منها «للخلق أحوال، ولا حال للعارف؛ لأنه مُحيت رسومه، وفنيت هويته بهوية غيره، وغُيِّبَت آثاره بآثار غيره»، ومنها قوله «لا يرى (العارف في حال الفناء) غير الله تعالى.» وترجع أهميته إلى أنه كان أول من استعمل كلمة «الفناء» بمعناها الصوفي الدقيق. (المترجم)

استطاعتنا أن نرى — لو كانت لدينا المثابرة للنظر مرة أخرى — أن الكاتب يزعم أنه امتلك ما أسماه «بالوعي الموحِّد»، وهو الوعي بالوحدة التي تجاوز كل كثرة، وهي التي سوف نرى لها فيما بعد أمثلة كثيرة، ثم زعم الوصول إلى تجربة مباشرة **بالواحد والأزلي**. فهو يستمر قائلًا:

«ذات مرة رفعني إلى أعلى، ثم أجلسني أمامه وقال لي: «إيه يا أبا يزيد، الحق أن خَلْقي يرغبون في رؤيتك.» فقلت «زيِّني بوحدتك، وسربلني **بذاتك**، وارفعني عاليًا إلى **وحدانيتك**، حتى إذا رآني خلقك بعد ذلك قالوا إنَّهم رأوك، وسوف تكون أنت هناك، أمَّا أنا فلن أكون هناك على الإطلاق».»

إن اللغة الخيالية الغريبة كثيرًا ما تكون وصفًا فاسدًا لجانب من التجربة الصوفية معروفة عند جميع دارسي الموضوع، وهي مشتركة بين أنواع التصوف في جميع الثقافات. وتلك هي تجربة الفناء، وتحطيم حواجز الذات المتناهية، حتى إن هويتها الشخصية تفنى، ويشعر الصوفي أنه اندمج أو فني في اللامتناهي، أو غرق في المحيط الكلي للوجود. أولئك المتصوِّفة الذين سوف أقتبس فقرات منهم فيما بعد، هم المتصوِّفة، ابتداءً من مؤلفي الأوبنشاد حتى إيكهارت، ومن متصوِّفة بوذية زن، حتى الحسدية،[٢٩] ممن كانت لهم هذه التجربة ووصفوها. وكذلك من المحدثين أمثال «تنيسون»،[٣٠] وآرثر كوسيتلر.[٣١] وذلك أيضًا ما كان يقصده أبو يزيد البسطامي بعبارة «سربلني بذاتك»، وعندما يقول

[٢٩] الحسدية Hasidism: فرقة يهودية باطنية، نشأت في بولندا، في القرن الثامن عشر، بقيادة إسرائيل شيمتوف (١٧٠٠–١٧٦٠م)، وهي تدعو إلى الصلاة والتقوى «وخدمة الرب، بنشوة»، وهي تستمد كثيرًا من تعاليمها وأفكارها من فرقة «القبلانية» اليهودية. وقد لقيت معارضة قوية في أوروبا الغربية خلال القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر. (المترجم)

[٣٠] ألفرد تنيسون A. Tennyson (١٨٠٩–١٨٩٢م): شاعر إنجليزي، من أبرز شعراء القرن التاسع عشر، عُيِّن شاعرًا للبلاط ١٨٥٠م، نظم الشعر وهو طالب في كيمبردج. رثى صديقه بقصيدة شهيرة عنوانها «في الذكرى» عام ١٨٥٠م، وهي أشهر قصائده التي جُمعت في ديوان صدر عام ١٩٣٠م. (المترجم)

[٣١] آرثر كوسيتلر A. Koestler (١٩٠٥–١٩٨٣م): أديب مجري، سجنه النازي في فرنسا عام ١٩٤٠م، لكنَّه فرَّ إلى إنجلترا. كانت أفضل رواياته «الظلام وقت الظهيرة»، وهي قصة خيالية. من مؤلفاته أيضًا «لصوص الليل» عام ١٩٤٦م، و«الإله الذي ذوى» عام ١٩٥٠م، و«فعل الخلق» عام ١٩٦٤م، و«الشبح في الآلة» عام ١٩٦٧م. (المترجم)

بعد ذلك «أنت سوف تكون هناك، **أمَّا أنا فلن أكون هناك.**» فإنَّه كان يقصد أن هويته الشخصية قد تلاشت تمامًا، أو فنيت أو ذابت في الذات الكلية، أو الوعي الكلي الذي يُفسِّره أبو يزيد على أنه الله، ومن ثَم فلست «أنا» بل «أنت» الذي تكون هناك.

صعوبة أخرى في طريق تجميع «عينات» من أوصاف الظواهر هي أنَّ المتصوِّفة يحتفظون بتجاربهم لأنفسهم أكثر مِمَّا يعرضونها على الناس في صورة روايات مكتوبة. وهناك دوافع كثيرة تجعلنا نذكر للقارئ هذا التكتم أو التحفظ؛ منها المشاعر البشرية المعتادة على الاحتفاظ، والتواضع، والكرامة، وكراهية أن «يُعطي المرء قلبه لعبده». وهناك أيضًا الخوف من تدنيس ما يشعر الصوفي أنه مقدس، بعرضها على جمهور لا يفهمها ولا يتعاطف معها. وتختلف الدرجات التي تغلق بها الصوفية تجاربهم على أنفسهم ويمنعونها عن الناس. وهناك كذلك، داخل كل ثقافة جزئية، الدين والمجتمع. ويُمكن أن نُلاحظ أقصى درجات السرية — كما ذكرنا من قبل — عند متصوِّفة اليهود. ونحن نجد في الطرف الأقصى المقابل اعترافات صريحة للقديسة تريزا، وسوزو، وغيرهما ممن وصفوا تجاربهم في شيء من التفصيل. ويبدو أن متصوِّفة الهندوسية والبوذية — بصفة عامة — لا يزعجهم أي تكتُّم أو تحفُّظ. وهناك ما يُبرِّر الاعتقاد أن عددًا كبيرًا من الأشخاص الغامضين تمامًا — ممن قد تتجاهلهم في الشارع — قد وصلوا في فترة ما من حياتهم إلى لمحات سريعة من الوعي الصوفي. وهم يميلون في العادة إلى التزام الصمت بصدد تجاربهم خشية السخرية منهم، أو على الأقل أن تُستقبل هذه التجارب استقبالًا جافًّا وبلا تعاطف.

حتى أولئك المتصوِّفة الذين كتبوا عن تجاربهم بصراحة، كثيرًا ما يُعبِّرون عن أنفسهم بطريقة غير شخصية، ويتجنبون استخدام اسم الشخص، فتراهم يقولون مثلًا: «أولئك الذين عرفوا الاتحاد الصوفي يخبروننا بكذا ...» أو «يقول الرجل المستنير كذا وكذا ...» ونحن نُلاحظ أن أمثال هذه العبارات في كتابات: إيكهارت، و«روز بروك». ويستخدم «سراي أوربندو»، المتصوِّف الهندوسي الذي توفي منذ سنوات قليلة، أنواعًا مماثلة من الأحاديث غير المباشرة، فقد كتب في مكان ما يقول: «إن أولئك الذين يملكون السكينة بداخلهم في استطاعتهم أن يدركوا ...»[٣٢] ومن يقرأ هؤلاء الكُتَّاب باستبصار سرعان ما

[٣٢] سراي أوربندو (١٨٧٢–١٩٥٠م): متصوِّف هندوسي، وُلِد بالبنغال، ويُعتبر واحدًا من أعظم المتصوِّفة الهنود، ساهم أولًا في السياسة، ثم اعتزل الناس في خلوة روحية، يؤمن بأنَّ الحقيقة القصوى تتجلَّى في «براهمان». (المترجم)

يُدرك أنه لا بد أنهم يكتبون عن تجاربهم، ولكنَّهم لا يقولون ذلك بأنفسهم بوضوح. وإن كانت هذه الطريقة الغريبة في الكتابة لا تُشكِّل عقبة جادة أمامنا.

إن نوع السيكولوجيا التي نهتم بدراستها هي الاستبطان بالطبع. ولا شك أن الوصف الاستبطاني للحالات الذهنية عُرضة لعوائق وعقبات معينة، لكنَّه من ناحية أخرى أبعد ما يكون عن التفاهة، كما يُصر بعض السلوكيين المتطرفين؛ فلا أحد ممن قرأ الكتابات السيكولوجية لوليم جيمس، بعين غير متحيِّزة، لا يتأثَّر بشدة بما تتضمَّنه هذه الكتابات من ثروة قيمة في المادة السيكولوجية ... وإذا كان علماء النفس الأكاديميون المحترفون يهملونها الآن، فذلك بسبب نُقصان قدرتهم وحُمقهم.

لقد قيل الشيء الكثير عن التفرقة بين «العام» و«الخاص»، التي أكدها مثلًا جون ديوي، دون أن يسأل نفسه ماذا تعني كلمات «العام» و«الخاص»، أو ما هو الأساس الإبستمولوجي لهذه التفرقة، أو ما إذا كان لها ما يُبرِّرها. إن مشروعيتها المطلقة هي بالتأكيد موضع شك، رغم أنها قد تكون مفيدة في بعض الأحيان. صحيح أنِّي **أنا** وحدي الذي أستطيع أن أخبر وأن أشهد انفعالي وأفكاري الخاصة، لكن سيبدو صحيحًا كذلك أنَّني أنا وحدي الذي أستطيع أن أخبر وأن أشاهد الأصوات والألوان التي أدركها بعيني وأذني؛ لأنها مشروطة بالفسيولوجيا الشخصية التي تجعلني أستطيع أن أرى اللون، مثلًا، بينما يُمكن لملاحظ آخر أن ينظر إلى «نفس» الشيء فيرى لونًا آخر؛ فالإدراكات الحسِّية هي في الواقع «خاصة»، مثل الإدراكات الاستنباطية تمامًا. وما يُسمَّى «بالعالم» ليس سوى تركيبة من عوالم خاصة كثيرة. وفي استطاعتي — في حدود معينة — أن أُقارن إدراكاتي «الخاصة» مع إدراكاتك الخاصة عنه، لكنِّي أستطيع كذلك أن أُقارن تجاربي عن القلق والخوف، وعاداتي الفكرية، وتداعياتي الذهنية، وعمليات الاستدلال التي أقوم بها، مع الأقوال التي يذكرها الناس عن هذه الأمور.

لكن لا بد لنا من التسليم أن عبارات الاستبطان هي في الواقع أقل ثقة وأكثر عرضة للخطأ، وكما أنها أقل دقة وإحكامًا من تقارير الناس عن الأشياء التي يدركونها بحواسهم. ومن السهل أكثر بالنسبة لأي إنسان له عينان أن يصف العلامات الموجودة على جناح الفراشة، من أن يُعطينا نفس هذا الشخص شرحًا واضحًا لمشاعره «الداخلية». وقد يسأل سائل: ولماذا يكون ذلك كذلك إذا كانت التفرقة بين العام والخاص ليست موجودة في جذور صعوبات الاستبطان؟ وجوابنا هو أنَّ الاستبطان الداخلي هو أكثر صعوبة وأقل ثقة من الاستنباه الخارجي، لا لأنَّ الأول خاص، وإنَّما بسبب خصائص للحياة

الداخلية تجعل من الصعب أن نُمسك ونثبت، وندرك بدقة وإحكام المفاهيم والكلمات. إنَّ موضوعات الإدراك الحسي تميل إلى أن تكون مُحدَّدة وقاطعة من حيث الشكل والحدود، مما يجعلها دقيقة وواضحة. فهي تظل بلا تغير لفترات طويلة، بما فيه الكفاية، تُمكِّننا من أن نلاحظها بعناية. وتصدق هذه الملاحظات على الأجسام الصلبة، وهي أقل صدقًا على السوائل، وأقل من ذلك على البخار والغاز، لكن حياة الوعي الداخلية هي دائمًا معتمة ورَوَّاغة، وهي باستمرار سريعة التغير، ويصعب استقرارها لفحصها، والأجزاء المنفصلة عنها ليس لها في العادة ملامح قاطعة حتى نُميِّز بعضها عن بعض؛ إذ يندمج بعضها في بعض فيتلاشى بطريقة لا نشعر بها. وأخيرًا هناك، فيما يبدو، قدر كبير من الحقيقة في مجادلة «صمويل ألكسندر»[٣٣] التي تقول إنَّنا لا «نُلاحظ» حالاتنا الذهنية، منظورًا إليها من بُعد، لكنَّنا «نستمتع» بكونها هي، وبالعيش من «خلالها». وهذا الموضوع بالغ الصعوبة، لكن بيد أن الفرق الذي ذكره ألكسندر بين ما أسماه «بالملاحظة» و«الاستمتاع» هو أحد أسباب الصعوبات في الاستبطان. ونحن على أيَّة حال نعرف عن طريق الاستبطان ما يدور بداخل أذهاننا. وهناك بالقطع أشياء كثيرة لا نستطيع أن نعرفها إلَّا عن طريق الاستبطان.

يُمكن تصنيف المتصوِّفة وتجاربهم بطرق شتى. وللتفرقة بين نوعي التجارب؛ التجربة الانبساطية والتجربة الانطوائية، أهمية قصوى. ويُمكنُنا أن نذكر بإيجاز بعض الفروق التصنيفية الصغيرة؛ فمن المفيد، بالقطع، أن نُميِّز بين الانفعالات العالية، وهي عادة لا تكون لذلك النوع من التصوف الفلسفي والعقلاني، وبين النوع الفلسفي الرصين الهادئ، رغم أن ذلك بالطبع هو فرق في الدرجة فحسب. ولقد سبق أن قلنا ما فيه الكفاية عن هذا الموضوع. كذلك ينبغي أن نُميِّز بين تلك الحالات الصوفية التي تطرأ على أناس لم يسعوا إليها، ولم يبذلوا فيها أي جهد من جانبهم، وكثيرًا ما تكون غير متوقعة تمامًا، وتلك الحالات — من ناحية أخرى — التي كان يسبقها تمرينات، ونظام وطرق متعمدة،

[٣٣] صمويل ألكسندر (١٨٥٩–١٩٣٨م): فيلسوف أسترالي، صاحب نظرية التطوُّر الانبثاقي. أعظم كُتبه «المكان والزمان والألوهية» عام ١٩٢٠م، كان أستاذًا في جامعة مانشستر من ١٨٩٣م إلى ١٩٢٤م. وقبل إحالته إلى التقاعد انتدبته جامعة جلاسجو لإلقاء محاضرات جيبفورد بين عامَي ١٩١٦م و١٩١٨م، التي شكَّلت كتابه السابق، ومن مؤلفاته أيضًا «النظام الخلقي والتطوُّر» عام ١٨٩٩م، وكتاب «لوك» نشر عام ١٩٠٨م، «الجمال وأشكال أخرى للقيمة» نُشِر عام ١٩٣٣م. (المترجم)

والتي تستغرق في بعض الأحيان فترة طويلة من الجهود الشاقة. ويُمكن أن نُسمِّي الأولى بالحالات «التلقائية»، وأن نُسمِّي الثانية بالحالات «المكتسبة» لعدم وجود تسمية أفضل.

التجارب التلقائية هي عادة من النوع الانبساطي، رغم أنها غير ثابتة. أمَّا التجارب المكتسبة فهي عادة انطوائية؛ لأنها أساليب خاصة للاتجاه نحو الباطن، والتي لا تختلف إلَّا في أقل القليل، وعلى نحو سطحي، في الثقافات المختلفة. وعلى قدر علمي، ليست هناك أساليب مماثلة للانبساط أو الاتجاه نحو الخارج. إن الشخص الذي تطرأ عليه تجربة انبساطية تلقائية، قد لا يمرُّ أبدًا بمثل هذه التجربة الانبساطية، أو قد تكون لديه سلسلة من مثل هذه التجارب. لكنَّه لا يستطيع، كقاعدة، أن يُحدثها أو يُسيطر عليها. وإن كان يُمكن لتجربة واحدة من هذه التجارب التي لا تستغرق سوى لحظات قليلة أن تُحدث ثورة في حياة هذا الشخص. فقد يكون، فيما سبق، قد وجد أن الحياة لا معنى لها ولا قيمة، بينما يشعر الآن أنها اكتسبت معنًى وقيمة وهدفًا. فيتغيَّر موقفه من الحياة تغيرًا جذريًّا ودائمًا.

أمَّا التجارب الانطوائية المكتسبة التي يمرُّ بها المرء فهي يُمكن، كقاعدة، إحداثها بعد ذلك تقريبًا بالإرادة. وعلى الأقل على فترات طويلة في حياته، لكن تكون هناك أيضًا فترات «جفاف» و«ظلام» عندما لا يستطيع شيء مِمَّا يفعله المرء إحداثها، وعلى الرغم من أن الحالات الصوفية الانطوائية هي عادة متقطعة، ومدتها قصيرة نسبيًّا، فإن هناك حالات نادرة يُعتَقد فيها أن الوعي أصبح دائمًا، وأنه يسير متزامنًا مع، ومنصهرًا ومتكاملًا مع، الوعي العادي الشائع. وهذه الحالة هي المعروفة، فنيًّا، في التراث المسيحي باسم «التألُّه». ويُشار إليها أيضًا في بعض الأحيان باسم «الزواج الروحي»، أو على أنها «الحياة الموحِّدة». ومن الواضح أن القديسة تريزا بلغتها، وكذلك «روز بروك» وآخرون. وطبقًا لِمَا يقول التراث البوذي فإن «بوذا» أيضًا قد وصل إلى الوعي المستنير الدائم. وهذا هو معنى التأكيد البوذي أنه من الممكن الوصول إلى «النرفانا Nirvana»،[٣٤] في هذه الحياة، وفي هذا الجسد، وأنَّ بوذا، وغيره بغير شك، وصلوا إليها؛ لأن «النرفانا» هي ببساطة الحالة الأخيرة للوعي

[٣٤] «النرفانا Nirvana» كلمة سنسكريتية، تعني حرفيًّا «الانطفاء» أو «الإخماد» أو «لا نفس»، وهي الهدف الأسمى في الفكر الديني الهندي من تأملات التلاميذ. ويُميِّز البوذيون أكثر من غيرهم بين هذه الحالة وغيرها من الحالات الروحية؛ فهي تعني عندهم الوصول إلى حالة سامية من التحرر عن طريق إخماد رغبات الفرد. (المترجم)

الصوفي الدائم، ومثل هذا الإنجاز نادر، سواء في الشرق أو الغرب، لكن المتصوِّفة يعتقدون أنه القمة العليا للحياة الصوفية.

النوعان الرئيسيان من التجربة — الانبساطي والانطوائي — ميَّز بينهما كثير من الكُتَّاب، ووضعوا لهما أسماءً مختلفة. ويُسمَّى النوع الأخير «بالطريق الباطني» أو «تصوُّف التأمل الباطني»، وهو في مصطلحات رودلف أوتو R. Otto، وتطابق مع مصطلحات الآنسة «أندرهيل»، يُطلق عليه اسم «الاتجاه نحو الباطن». ويُمكن أن يُسمَّى النوع الأول «بالطريق الخارجي» أو «طريق الاستنباه الخارجي».[٣٥] والفرق الجوهري بينهما هو أن التجربة الانبساطية تنظر إلى الخارج من خلال الحواس، في حين تنظر التجربة الانطوائية إلى الباطن عن طريق الذهن. ويصل الاثنان إلى القمة في إدراك «**وحدة مطلقة**» هي التي أطلق عليها أفلوطين اسم «الواحد». يتحد معها الشخص المُدرِك، ربما في هوية واحدة. أمَّا المتصوِّف الانبساطي الذي يستخدم حواسه البدنية، فهو يُدرك كثرة الموضوعات المادية الخارجية: البحر، والسماء، والمنازل، والأشجار، وهو يُحوِّر شكلها، صوفيًّا، إلى **الواحد** هنا، في هذا الظلام والصمت، ويتحد معه، لا كالوحدة التي نراها من خلال الكثرة (كما هي الحال في التجربة الانبساطية)، بل كوحدة عارية تمامًا خالية من الكثرة أيًّا كان نوعها. وسوف نبدأ في الأقسام القليلة القادمة في فحص الدليل التفصيلي على هذه الأقوال الجديرة بالملاحظة.

القول بأنَّ هناك نوعَين مختلفَين من الوعي، ينطبق عليهما معًا، رغم ذلك، صفة «الصوفي»، ينبغي ألَّا يبدو متناقضًا مع الزعم بوجود محور كلي عام لكل أنواع التصوف، وذلك للسببين الآتيين:

(١) للنوعَين خصائص هامة مشتركة بينهما. وهذا واضح، في الواقع، حتى من الملاحظات الموجزة التي ذكرناها بالفعل. ما دام الاثنان، كما لاحظنا، يصلان إلى القمة في إدراك الوحدة أو الواحد أو الاتحاد معه. رغم أنَّ هذه الغاية يتم الوصول إليها في الحالتين، بطرق مختلفة. وليس ذلك، كما سنرى، هي الخاصية الوحيدة المشتركة بينهما.

(٢) هناك دليل وجيه على أن النوعَين كُلِّيان، بمعنى أنهما يوجدان معًا، وهما متشابهان في الوجود في جميع الأوقات، والعصور، والثقافات. وما لم يكن ذلك كذلك، أي

---

[٣٥] المقصود بالاستباه الخارجي Extrospection التأثر بمنبه خارجي، كما هي الحال بالنسبة للروائح في حالة الأنف، أو الأصوات في حالة الأذن ... إلخ. (المترجم)

لو كان أحد النوعين، مثلًا، لا يحدث إلَّا في الشرق، ولا يحدث الآخر إلَّا في الغرب، فربما أدى ذلك إلى تقويض ثقافتنا في المحور الكلي العام، بطريقة ما، غير أن الأمر ليس كذلك تمامًا، وإذن، ففي استطاعتنا أن نُشير إلى مجموعة هامة من الخصائص مشتركة بين النوعين.

خامسًا: التصوف الانبساطي

على الرغم من أن منهجنا لا بد أن يكون استقرائيًّا، بقدر ما يتعلَّق الأمر بطابعه المنطقي، فإنَّه لن تكون هناك أهمية للتكرار المحض لعدد كبير من الحالات المتماثلة تقريبًا، بل سيكون من الأفضل أن نَعرِض أمام القارئ عددًا قليلًا من الحالات الممثلة، وهي ممثلة لفترات، وثقافات، ومناطق مختلفة من العالم. وعلى أيَّة حال، فإنَّ النوع الانبساطي من الوعي الثقافي يقل أهمية جدًّا من النوع الانطوائي. إذا نُظر إليهما من زاوية الأثر العملي في الحياة البشرية، والتاريخ، وأيضًا إذا نُظر إليهما من حيث المضامين الفلسفية. وسوف أسوق سبع حالات ممثلة، كل حالة منها، وإن كانت تعرض خصائص مشتركة للمجموعة بأسرها من التي نبحثها، فإنَّها تظهرنا كذلك على ضروب من الكيفيات الفردية الممتعة، والمثقفة. وهناك حالتان، من الحالات السبع التي اخترناها، مأخوذتان من المسيحية الكاثوليكية، وواحدة مأخوذة من البروتستانتية، وواحدة من وثنية العصور الكلاسيكية، وواحدة من الهندوسية الحديثة، وحالتان مأخوذتان من النخبة الفكرية المعاصرة في أمريكا الشمالية، التي لا ترتبط، على نحو واضح، بأيَّة عقيدة دينية معينة.

وما دامت الديانة البوذية والديانة الإسلامية غير ممثلتين، فربما قيل إن انتشار الأمثلة عبر الثقافات المختلفة ليس واسعًا السعة المطلوبة. وهناك بعض الحق في هذا الاعتراض. أحد الأسباب هو أنه، على حين أن الكتابات في التصوف الانطوائي هائلة، وعدد الحالات المُسجَّلة ضخم، فإن الكتابات في التصوف الانبساطي الأقل أهمية، والأقل أثرًا، ضئيلة نسبيًّا، كما أن عدد الحالات المسجلة ليس كثيرًا. والواقع أنه قد تكون هناك حالات مُسجَّلة كثيرة يجهلها المؤلف، لكن ما دامت أمثلتنا مستمدة من المسيحية الكاثوليكية، والبروتستانتية، ومن روما الوثنية، ومن الهند، ومن أمريكا المعاصرة، فإن هذا الانتشار واسع يقينًا، بما فيه الكفاية، لكي نطمئن ونكون على ثقة من أن الثقافات غير الممثلة في هذا الكتاب، لا بد أنها تشمل موجودات بشرية كثيرة مرَّت بنفس التجربة، سواء تركوا

عنها وثائق أم لم يتركوا. وهكذا تكون مسألة شمول التوزيع لجميع أنحاء العالم، رغم أنها ليست تامة، فإنَّها، فيما يبدو لي، معقولة جدًّا.

وربما بدأنا من عبارة «لمايستر إيكهارت»، رغم أنها موجزة ومضغوطة إلى أقصى حد، فإنَّها يُمكن أن تؤخذ كنمط ونموذج لفهم المجموعة كلها. يقول: «كل ما يكون هنا أمام الإنسان متكثرًا من الناحية الخارجية فهو في الحقيقة **واحد**، فهنا جميع أوراق الحشائش، والأشجار، جميع الأشياء **واحدة**. تلك هي الأعماق البعيدة.»[٣٦]

ويُمكن أن نُكمل هذه العبارة بفقرة من «إيكهارت» على النحو التالي، وهي أيضًا نموذج للتجربة الانبساطية لا الانطوائية:

> «نبئني يا إلهي مَن يكون الإنسان في حالة الفهم المحض؟ سوف أخبرك: «عندما يرى شيئًا واحدًا منفصلًا عن غيره». ومتى يعلو على الفهم المحض؟ هذا ما أستطيع أن أنبئك به: «عندما يرى الكل في الكل، عندئذٍ يقف الإنسان فوق الفهم المحض».»[٣٧]

ونحن نُلاحظ هنا أن «إيكهارت» — كما هي الحال في كل كتاباته — لا يقحم نفسه في الموضوع، ولا يتحدَّث عن هذه التجربة على أنها تجربته الشخصية. صحيح أنه لم يقل إن **واحدية** الأشياء التي يتحدَّث عنها هي **التجربة** الفعلية لأي إنسان، وإنَّما هو يُقرِّر هذه الواحدية كواقعة فحسب، ألا يُمكن أن تكون فكرة ميتافيزيقية أو مجرد خيال؟ ربما كانت كذلك، بمقدار ما تنبئنا به، بصراحة، عبارات إيكهارت، لكن لا أحد ممن أَلِف أسلوبه في الكتابة يُمكن أن يشك في أن «الأعماق» التي يتحدَّث عنها هي أعماق تجربته الخاصة.

ما الذي مرَّ إذن بتجربته؟ لقد كان ينظر بعينه السيكولوجية إلى أوراق الحشائش، والأشجار، والأحجار ... إلخ، وذلك يُبرهن — مع واقعة أنه كان ينظر إلى الكثرة على

---

[٣٦] اقتبسه رودلف أوتو في كتابه «التصوف في الشرق والغرب»، نيويورك، شركة ماكميلان، عام ١٩٣٢م، ص٦١.

[٣٧] المرجع السابق، ص٤٥. ومن الواضح أن هذه هي ترجمة «أوتو»، وهو لا يذكر أي مصدر. ولكن من الواضح أن نفس هذه الفكرة يُمكن أن توجد بكلمات مختلفة قليلًا عند بلاكني: مرجع سابق، ص١٧٣. (المؤلف)

أنها «خارجية» — على أن ما يتحدَّث عنه هو العالم المادي الذي تُدركه حواسه. وأنَّ تلك التجربة انبساطية خارجية وليست انطوائية أو باطنية.

والعبارة الحاسمة هي أنه على الرغم من أن كثيرين قد أدركوا هذه الأشياء الخارجية عن طريق الرؤية بالعين على أنها كلها **واحد**، فإنَّهم قد أدركوا الكثرة والواحد متآنيَين. وماذا يعني ذلك؟ إنَّه لا يعني، بالتأكيد، أن ما رآه إيكهارت كان الكثرة والواحد بالمعنى التافه، الذي تكون فيه كل وحدة، هي وحدة **لأشياء** كثيرة. فهذه الصفحة التي تقرأها هي قطعة واحدة من الورق، لكنَّها مكوَّنة من أجزاء كثيرة، وهو بقطع لا يعني ذلك. فكيف يُمكن إذن أن نفهم ما قال؟ بالنسبة للفهم، فقد أخبرنا إيكهارت في الفقرة الثانية التي اقتبسناها أن جميع هذه التجارب «تُجاوز الفهم المحض وتعلو عليه»، فلا يُمكن لنا أن نأمل في فهم أو تفسير **منطقي**. وليس هذا ما يُقرِّره إيكهارت فحسب، بل ما يقول به جميع المتصوِّفة على نحو كلي وفي كل مكان. وهو في الواقع إحدى الخصائص المشتركة لكل ألوان التصوف الذي نبحثه، لكنَّا لا نستطيع في المرحلة الحالية أن ندرسها أكثر من ذلك.

إذا ما عُدنا إلى عبارة «إيكهارت»، وقوله إن الحشائش، والأشجار، تُدرَك على أنها واحد، وجدنا أنه لا يقصد أنه لا يُدرِك الفروق أو الاختلافات بينها. إنَّه بالقطع يُدرِك أن هذا الشيء الموجود على اليسار هو خشب، وأنَّ هذا الشيء الموجود على اليمين هو حجر، وأنَّ الخشب هو شيء مختلف عن الحجر. وإلَّا لم يكن في استطاعته أن يقول عنهما عبارة كهذه «الشجر هو الحجر»، ما لم يكن على وعي بأنَّ الشيء الموجود أمامه هو في الواقع «خشب» يتميَّز عن «الحجر»، فهو ما لم يُدرك أن الخشب خشب، وأنَّ الحجر حجر، فإنَّه لن يستطيع أن يقول إن الخشب هو الحجر. وهكذا نجد أنه يعني أنهما متمايزان ومتحدان في وقت واحد. ولقد عبَّر «رودلف أوتو»، على نحو فج وفظ، على هذا النحو «الأسود لا يكفُّ عن أن يكون أسود، ولا أن يكون الأبيض أبيض، غير أن الأسود أبيض، والأبيض أسود؛ فالأضداد تتَّحد دون أن تكفَّ عن أن تكون على نحو ما هي عليه ...»[٣٨] وليست هذه العبارة مجرد رص للكلمات، وإنَّما هي تُعبِّر **عمَّا يراه أحد الناس من الناحية الفيزيائية**.

[٣٨] أوتو، المرجع السباق. (المؤلف)

وهذه صدمة للقارئ، لكن أي إنسان ينوي قراءة هذا الكتاب ينبغي عليه أن يعرف كيف يتعوَّد على الصدمات. وأي كاتب يكتب عن التصوف بإخلاص وأمانة — تمامًا كالشخص الذي يكون التصوف مألوفًا لديه — يعرف أنه لا يُمكن التوفيق بتاتًا بينه وبين القواعد المألوفة للتفكير البشري، وأنه يحطم قوانين المنطق في كل سيره. وسوف يُحاول كثير من الكُتَّاب تعليل هذه الظاهرة للتخفيف من وقع الصدمات، وبذلك يجعلون المثلثات مستديرة ليجعلوا التصوف مقبولًا عند الحس المشترك، وهم بذلك يردونه إلى مستوى هذا الحس المشترك. لكنَّنا إذا فعلنا ذلك فقد زيَّفنا الموضوع كله، لكنَّنا لن نُشجِّع كل شيء من ذلك في هذا الكتاب. ويستطيع مَن يشاء أن يقول: «يكفي ذلك. إذا كان التصوف ينطوي على تناقضات منطقية، فسوف يكون ذلك مبررًا كافيًا لرفضه عندي في الحال. ومن حقي وفي هذه اللحظة أن أُغلق الكتاب» فليفعل ذلك إذا أراد، لكن تقييمي لهذه المسائل مختلف، وسوف أُفسِّره وأطوِّره، وأُدافع عنه بالتدريج طوال الكتاب.

دعنا الآن نعود إلى العبارة الحاسمة التي تقول إن جميع الأشياء واحدة. لو أنَّنا رمزنا إلى هذه الأشياء بـ: «أ»، «ب»، «ج» ... إلخ، لوجدنا أنها كلها واحدة؛ لأن «أ» متحدة مع ب، رغم أنها تظل مع ذلك شيئًا مختلفًا. وقُل مثل ذلك في بقية الأشياء. فكثرة الأشياء كلها التي يشتمل عليها الكون متَّحدة بعضها مع بعض، وهي بذلك لا تُشكِّل سوى شيء واحدة أو وحدة خالصة. وسوف نجد أن **الوحدة** و**الواحد**، هي التجربة المركزية والمفهوم المركزي لكل أنواع التصوف، أيًّا كان نوعه. رغم أنه يُمكن التأكيد عليها قليلًا أو كثيرًا في حالات جزئية مختلفة. وهي في بعض الأحيان لا تذكر صراحة. والمتصوِّفة يدركون الوحدة أو يعاينونها مباشرة. وذلك يعني أنها تنتمي إلى التجربة، لا إلى التأويل، بقدر ما يكون من المستطاع التفرقة بينهما.

وهذه الوحدة يُمكن تأويلها على أنحاء شتى. وسوف يعتمد التأويل، كقاعدة، على البيئة الثقافية المحيطة، وعلى ألوان الإيمان السابقة عند الفرد المتصوِّف. وما دام إدراكها في تجربة الصوفي يجلب معه دائمًا إحساسًا بالسمو الروحي، وبالغبطة والنعيم، والنبل، والقيمة القصوى، وهي نفسها ليست تأويلات، وإنَّما هي جزء من النغمة الانفعالية للتجربة، فإن هذه الوحدة يؤوِّلها المتدينون عادة على أنها «إلهية»؛ فقد أوَّلها المتصوِّفة المسيحيون والمسلمون، وقلة نادرة من المتصوِّفة اليهود الذين سجَّلوا مثل هذا النوع من التجارب، على أنها الموجود الإلهي الواحد أو الله. والمتصوِّفة الانفعاليون الذين ليس لهم فكر فلسفي من أمثال القديسة تريزا، و«سوزو»، يقفزون مباشرة إلى النتيجة التي تقول

إن تجربتهم كانت عبارة عن «اتحاد بالله» وهم يُسلِّمون ببساطة بأنَّ هذه العبارة تصور التجربة المباشرة. ولا يدركون أنهم أدخلوا فيها عنصر التأويل. والمتصوِّفة المسيحيون، مِمَّن لهم فكر فلسفي أكثر، من أمثال «إيكهارت» و«روز بروك» يُدخِلون، ربما عن وعي، تأويلات خفية أكثر، فيؤوِّلون الوحدة بأنها الألوهية، ويُميزونها عن الله. إنَّها الوحدة التي لا تمايُز فيها، الكامنة خلف الأشخاص الثلاثة في **التثليث**. والتي تُمايِز نفسها على نحو أزلي في شخصية ثُلاثية. والحق أن هذه التأويلات تُنسب في العادة إلى **الواحد** في التجربة الانطوائية أكثر مما تُنسب إلى التجربة الانبساطية. وربما كنتُ بتقديمي لها عند هذه النقطة أدخل مباشرة في موضوعي، غير أن ذلك لا أهمية له. إن الصوفية لا يُميِّزون، بصفة عامة، بين **الواحد** الانطوائي، و**الواحد** الانبساطي، فمن الواضح أنه لم يحدث أبدًا لإيكهارت الذي مرَّ بالنوعين معًا من التجربة، أنْ طرح على نفسه السؤال عن اختلافهما أو هويتهما. وليس ثمة مُبرِّر على الإطلاق للقول بأنه لم يكن يعتقد أن الواحد الخارجي — الذي يُشير إليه في الفقرة التي نشرحها الآن — ليس هو الله أو الألوهية؛ فالقول بأنَّ الوحدة الداخلية والخارجية متحدتان، هو جزء جوهري وصريح من رسالة كثير من المتصوِّفة.

الوحدة التي مرَّ بها أفلوطين في تجربته أطلق عليها اسم **الواحد**، وكذلك **الخير**. وهي في التصوف الهندوسي القديم — كما تعرضه الأوبنشاد — هي «براهمان»، الواحد الذي ليسه له ثانٍ، أو الذات الكلية. أمَّا المتصوِّف الهندوسي الحديث «راماكريشنان» فهو تصوَّرها أحيانًا على أنها براهمان، وكثيرًا ما يُسمِّيها الإلهة كالي Kali.[٣٩] أمَّا المتصوِّفة الغربيون، من أمثال «بك Bucke» و«ن. م» الذي سوف نقتبس منه فيما بعد، فهم لا يُقدِّمون لها في العادة أيَّة تأويلات لاهوتية.

إذا ما قدَّم المتصوِّف التأويل الديني، فإن صيغة النوع الانبساطي من التجربة سوف تكون عندئذٍ «جميع الأشياء هي الواحد»، ولا بد أن تتحوَّل بالضرورة إلى «جميع الأشياء **هي الله**»، وهكذا ينشأ مذهب وحدة الوجود. وسوف نُناقش في فصل قادم العلاقة بين النوع الانطوائي من التجربة، ومشكلة التأليه في مواجهة مذهب وحدة الوجود.

[٣٩] كالي Kali، الإلهة القبيحة المتعطشة للدماء (وجه لزوجة الإله شيفا)، الوجه الآخر هو العروس الجميل «بارفتي». (المترجم)

لقد أعطتنا، بالفعل، مناقشتنا للفقرة التي اقتبسناها من «إيكهارت» لمحة مبدئية عن بعض الخصائص المشتركة التي تُشكِّل المحور الكلي العام للتصوُّف الانبساطي. ولا بد لنا أن نترك إلى صفحات قادمة، مشكلة ما إذا كانت نفس هذه الخصائص موجودة في النوع الانطوائي من التجربة أم لا. فإذا ما حصرنا أنفسنا الآن في النوع الاستنباطي من التجربة، فربما قلنا إن نواته الداخلية التي تدور حولها جميع الخصائص المشتركة الأخرى هي **إدراك الوحدة** على أنها، بطريقة ما، أساسية للكون. وذلك يتضمَّن خاصية كلية أخرى هي أنَّ التجربة يؤوِّلها المتصوِّفة مباشرة على أنها تحمل إشارة **موضوعية**، وليست مجرد حالة داخلية ذاتية للنفس، وهذا ما أسماه وليم جيمس «بالكيف العقلي». وكلمة «الكيف» هنا، ما دامت تشمل خاصية للتجربة ذاتها، لا مجرد التأويل، تلفت النظر إلى واقعة أن تلك هي نظرة المتصوِّف نفسه. فليست الموضوعية عنده رأيًا، بل يقينًا يخبره. وإذا كان موقف المتصوِّف هذا مشكوكًا فيه بالنسبة لنا نحن الذين لم نمر بتجربته، فقد يكون من المناسب أن نُشير إلى أنَّ الموجودات البشرية العادية — غير الفلاسفة — تأخذ موضوعية التجربة الحسِّية على أنها واقعة مُدرَكة على نحو مباشر وليست مجرد رأي.

وهناك خاصية كلية ثالثة، تنطوي على مفارقة، هي **الاستخفاف** بقوانين المنطق التي يقبلها الناس بصفة عامة. وسوف ندرس ذلك بعناية في بحث تالٍ.

خاصية رابعة هي الغبطة، والنعيم، والنشوة، والإحساس بالقيمة العليا. غير أنها ليست مذكورة في النصوص التي اقتبسناها من إيكهارت، وليست الخصائص الأخرى مذكورة في هذه النصوص، لكنَّها سوف تظهر كلمَّا تقدَّمنا في البحث، فإذا ما استرشدنا بما تعلَّمناه من «إيكهارت» استطعنا الآن أن نتقدَّم لفحص نماذج أخرى من التجربة الانبساطية التي وعدنا بها في بداية هذا القسم.

انظر إلى النص الآتي للقديسة تريزا:

> «ذات يوم أثناء الصلاة، كان من المُسلَّم به عندي أن أُدرك في لحظة واحدة كيف أن جميع الأشياء نراها في الله وأنه يشملها، لكنِّي لم أدركها في شكلها الصحيح، ومع ذلك فقد كانت النظرة الموجودة عندي لهذه الأشياء واضحة وضوحًا عارمًا. وقد ظلَّت حيَّة ومؤثرة في نفسي.»[٤٠]

---

[٤٠] اقتبسه وليم جيمس، في المرجع السابق، ص٤٠٢. (المؤلف)

من الواضح أن «القديسة تريزا»، مثل «إيكهارت» — قد مرَّت بالتجربتين معًا، رغم أن إشارتها إلى النوع الانبساطي نادرة — والواقع أنَّني لا أتذكَّر فقرة أخرى غير هذه، مع أنه يُمكن أن تكون هناك فقرات أخرى، فجميع التجارب التي سجلتها من الناحية العملية هي من النوع الانطوائي. وهي في ذلك أيضًا تُشبه «إيكهارت». أمَّا أن التجربة المُسجَّلة في الفقرة السابقة انبساطية، فذلك أمر واضح. فهي لم ترَ **الواحد** خالصًا، وإنَّما هي بالأحرى شاهدت الكثرة الموجودة في الكون. فقد رأت كيف أن «جميع الأشياء»، «يشتمل عليها الله»؛ لأن ذهنها الأنثوي لا يستقر في أفكار مجردة مثل **الوحدة الخاصة**، بل في عينية المحب الإلهي. ومع ذلك فيُمكن الاعتراف بأنَّ تجربتها هي في جوهرها مثل تجربة إيكهارت، فحينما قال إيكهارت «**الواحد**» قالت القديسة تريزا «**الله**».

وتُخبرنا الآنسة «أندرهيل»[41] عن حياة جاكوب بوهيمي فتقول:

> «هناك ثلاث هجمات متميِّزة للإشراق، لها جميعًا الطابع الخارجي لوحدة الوجود ... لقد حدثت الإشراقة الثانية حوالي عام ١٦٠٠م، بدأت بحالة للوعي تُشبه النشوة، وكانت نتيجة للتحديق في قرص مصقول ... وهذه التجربة تجلب معها رؤية صافية وعجيبة لحقيقة العالم الداخلية التي ينظر منها — كما قال — إلى الأُسس العميقة للأشياء. وهو يعتقد أنها لم تكن سوى خيال. ولكي يُبعدها عنه ذهنه خرج إلى الحشائش الخضراء، لكنَّه لاحظ هنا أنه يتفرَّس في العشب، والحشائش، وأنَّ الطبيعة الفعلية تتناغم مع ما قد رأى.»

وتُخبرنا الآنسة «أندرهيل» أن كاتبًا آخر لسيرته روى هذه الحادثة بقوله: «عندما خرج إلى حقول الحشائش الخضراء، وجلس على الأرض، ونظر إلى عشب وحشائش الحقول، بنوره الداخلي، رأى ماهيتها وخصائصها وفوائدها ... فانتابه قدر عظيم من النشوة، ومع ذلك فقد عاد إلى بيته ورعى أسرته وعاش في سلام عظيم.»

فأشياء العالم الخارجي «العشب وحشائش الحقول» أدركتها عينية الجسدية، لكنَّها — كما تقول القديسة تريزا — لم تُرَ «في شكلها الصحيح»، وربما كانت عبارتها ذات مظهر عادي شائع، فقد تحوَّر شكلها. وتلك علامة وخاصية يتميَّز بها النوع الانبساطي

[41] إفلين أندرهيل، «التصوف»، من الطبعة اللينة الغلاف، نيويورك، عام ١٩٥٥م، ص٢٣٥. (المؤلف)

من التجربة الصوفية، لكن لا يتضح من هاتين الفقرتين السابقتين، كيف تغيَّر شكلها في تجربة بوهيمي. فما وجده هناك لم يُدوَّن. لقد رأى «ماهيتها»، لكنَه لم يقل لنا ما هي هذه الماهية. ومع ذلك فهذا النص موجود في رواية أخرى، من الواضح أنها نفس التجربة. لقد اقتبس «هـ. هـ. برنثون» من بوهيمي قوله:

> في هذا النور كانت روحي موجودة عبر الأشياء جميعًا، وعبر جميع المخلوقات؛ «**فقد تعرَّفتُ على الله في الحشائش والنباتات**.»[٤٢]

وهكذا نجد أن ماهية الأشياء وحقيقتها الداخلية هي **الله**. وهو لم يستخدم كلمة «الوحدة»، ولم يقل إن جميع الأشياء الخارجية هي شيء «واحد». غير أنَّنا نادرًا ما نجد في الروايات القصيرة المؤلفة من شتات غير مترابط التي اعتاد المتصوِّفة القدامى تقديمها عن تجاربهم، جميع خصائص التجارب مدونة بصورة نسقية، وما وجدناه عند «بوهيمي» كافٍ ليجعله على اتفاق مع الروايات الأخرى للتصوُّف الانبساطي. ونحن لم نجد عنده أيضًا خاصتين أخريَين تعرفنا عليهما بالفعل؛ الأولى ما أسماه وليم جيمس بالكيف العقلي، الاقتناع بأنَّ الإشراق ليس وهمًا ذاتيًّا. على الرغم من أنه من المُفيد أن نُلاحظ أن «بوهيمي» ظنَّ أولًا أن الإشراق وهمٌ ذاتي، وحاول أن يخرج إلى الحقول ليتحقَّق منه، ورأى هناك الأشياء تبدو واحدة — ولم يكن ذلك سوى مرجع موضوعي — لأنه بعد أن خرج إلى الحقول اقتنع أنه ينظر إلى «الأُسس العميقة للأشياء». **ثانيًا** لقد ذكر هو نفسه خاصية النغمة الانفعالية: للسلام والغبطة.

وربما كان علينا قبل أن نترك «بوهيمي» أن نُلاحظ أن ما أسميناه مبدأ اللامبالاة السببي يجد تطبيقًا له في هذه الحالة. والقول بأنَّ إشراقةً جاءت نتيجة تحديقه في سطح مصقول — تمامًا كالحالة الدنيوية المبتذلة غير الروحية التي يُسبِّبها تناول العقاقير — لا علاقة له بأصالتها أو صحتها. إن أولئك الذين يعتقدون أن تجربة «المسكل» لا يُمكن أن تكون تجربة صوفية أصيلة — مهما كان من الصعب تمييزها عنها في مظهرها الفينومينولوجي — قد تنعكس على واقعة تأمُّل المياه الجارية، التي جعلت القديس

[٤٢] هـ. هـ. برنثون «الإرادة الصوفية». والتشديد على الكلمات من عندي. (المؤلف)

«إجناريوس ليولا»[٤٣] ينتقل إلى تجربة الوعي الصوفي الانبساطي التي استطاع فيها «أن يُدرك الأمور الروحية».[٤٤] ولسنا بحاجة إلى القول إن حادثة التحديق في قرص مصقول تستدعي التنويم المغناطيسي الذاتي، لكنَّها لا تزعجنا بأيَّة طريقة من الطرق، أو تجعلنا نتشكك في قيمة تجربة بوهيمي. ونحن هنا معنيون بما كانت عليه التجربة نفسها، وليس بالسبب الذي أحدثها. كما أن الحالة الصوفية ليست على أقل تقدير مشابهة لحالة التنويم المغناطيسي، رغم أنهما معًا، ربما اشتركا في خلفية متشابهة.

سوف أقتبس الآن رواية عن تجربة مرَّ بها أحد الأمريكيين الأحياء، سوف أُطلق عليه اسم «ن. م»، وهي واحدة من الحالات التي رواها — كما ذهبتُ فيما سبق — أحد المعاصرين، وهو على دراية تامة بالاهتمامات العلمية — لا سيما السيكولوجية — للعقل الحديث، وهي لهذا السبب يُمكن أن تُفيد في إلقاء الضوء على العبارات التي ذكرها عظماء المتصوِّفة في عصور ما قبل العلم، والتي أصبحت من هذه الزاوية غير مقنعة على نحو يُرثى له. كان «ن. م» مثقفًا بحكم عمله وتدريبه. ولقد روى لي — مشكورًا — تجربته. وأخذتُ ملاحظات مما قال، ثم كتب هذه التجربة بعد ذلك، وهي التي سوف أقتبس جزءًا منها هنا. وهي النموذج الذي سبق أن أشرتُ إليه بأنه الحالة الوحيدة — من بين جميع الحالات التي اقتبستها في هذا الكتاب — التي سبقها تناول جرعة من «المسكل». ومع ذلك فإن «ن. م» يُصرُّ على أن «المسكل» لم يُحدث «التجربة»، لكنَّه فحسب «أحبط المُحبِطات التي منعته فيما سبق من رؤية الأشياء على ما هي عليه في حقيقتها». وأعتقد أنَّ ما يُريد أن يقوله هو أنه على الرغم من أن «السنتونين Santonin»[٤٥] يُمكن أن يُحدث الاصفرار، أو المظهر الأصفر في الأشياء، طالما أن الاصفرار لا يوجد حقًّا فيها. ومع ذلك فقد رآها «ن. م» أثناء تجربته في الأشياء التي كان ينظر إليها. والتي يُمكن أن نقول إنَّه

---

[٤٣] القديس إجناريوس لُيُولا St. Ignarius Loyola (١٤٩١–١٥٥٦م): نبيل إسباني، أسَّس جمعية اليسوعيين عام ١٥٤٠م، وبدأت اهتمامته الدينية العميقة عام ١٥٢١م، بعد أن قرأ حياة يسوع أثناء جرحه في أحد الحروب، ثم زار الأراضي المقدَّسة عام ١٥٢٣م، ثم انتقل إلى روما بموافقة البابا بولس الثالث، وأسَّس جمعية يسوع، وأرسل بعثات تبشيرية إلى البرازيل، والهند، واليابان، كما أسَّس مدارس يسوع. يُحتفل بعيده يوم ٣١ يوليو. (المترجم)

[٤٤] أندرهيل، المرجع السابق، ص٥٨. (المترجم)

[٤٥] السنتونين Santonin: مُركَّب سام من نبات الشيح الخرساني. (المترجم)

ربما «كشفها»، «المسكل»، لكنَّه لم **يُحدثها**. وبعبارة أخرى، فإن رفضه لكلمة «تحدث» هو طريقه للإصرار على موضوعية التجربة. وكانت ملاحظاتي التي سجلتها أثناء حواري معه تُبيِّن أنه استخدم — ما يبدو لي — عبارات حيَّة، للتعبير عن إحساسه بالموضوعية، التي لم يسعني، لسبب ما، تسجيلها كتابة. ويبدو لي أنه يجدر بنا اقتباس هذه العبارات. لقد قال إنَّه شعر أثناء تجربته أنه كما لو كان «ينظر من ثقب الباب» إلى «الحقيقة الباطنية للأشياء»، ورآها كما لا بد أن يراها أي إنسان استيقظ من «النوم أو من الثبات الانتقالي» في حياتنا اليومية.

روايته المكتوبة، تسير في جانب منها على النحو الآتي:

> «تطل الحجرة التي كنتُ أقف فيها على الفناء الخلفي لمنزل أحد الزنوج. كانت المباني متداعية وقبيحة، والأرض مغطاة بألواح مِن الكرتون، والأسمال البالية، والنفايات. وفجأة اتخذ كل شيء في مجال الرؤية ضربًا مِن الوجود المكثف المثير، حتى بدا أنه قد أصبح لكل شيء «جانب داخلي» يوجد على نحو ما أوجد أنا، بجانب باطني، ضرْب مِن الحياة الفردية، وبدا كلُّ شيء أراه مِن هذه الزاوية جميلًا بدرجة متزايدة. كانت هناك قطة ترفع رأسها إلى أعلى، تُراقِب بلا مجهود دبُّورًا يُحلِّق بلا حركة، فوق رأسها تمامًا. كان كل شيء يلح على الحياة ... التي كانت واحدة، في القطة، والدبور، والزجاجات المحطَّمة، لكنَّها تجلَّت على نحو مختلف في هؤلاء الأفراد (الذين لم يكفوا رغم ذلك عن أن يكونوا أفرادًا) وبدت جميع الأشياء يغمرها النور الذي انبثق من داخلها.»

سوف أقطع رواية «ن. م» عند هذه النقطة، لكني سوف ألخص بقية الرواية بعد أن أسوق بعض التعليقات. لقد نسي «ن. م» أن يروي شيئًا ذكره لي أثناء روايته الشفهية أثناء حواره معي، وهي أنه ليس فقط أن تلك الأشياء الخارجية بدت كما لو كانت تُشارك في حياة واحدة، بل إن هذه الحياة كانت أيضًا تتحد في هوية واحد مع الحياة التي يحياها هو نفسه. وتلك نقطة هامة تُلقي الضوء على تجاوز التفرقة بين الذات والموضوع. وهذا الاتحاد مع حياة الأشياء جميعًا، ومع الله، هو الذي كثيرًا ما عبَّر عنه متصوِّفة آخرون بهذه العبارة أو تلك. ويزعمون أنهم مروا بتجربته، ولا يتعارض ذلك مع ما يؤكده «ن. م» من أنه كان يحتفظ أيضًا بإحساسه بالانفصال؛ فالعلاقة بين الذات والموضوع لا هي هوية بسيطة، ولا هي اختلاف بسيط، وإنَّما هي: **الهوية في الاختلاف**.

ويبدو لي مُهمًّا أيضًا ما ذكره «ن. م» من أنه كان لكل شيء «باطنه» أو جانبه الداخلي أو ذاتيته الخاصة. قارن ذلك بعبارة «بوهيمي» التي يقول فيها إنَّه كان: «يُحملق في قلب الأشياء: العشب والحشائش ...» وكذلك أنه «رأى ماهيتها.»

إن التجربة التي تقول إن جميع الأشياء تظهر أو تمتلك حياة واحدة، على حين أنها في الوقت ذاته «لا تكف عن أن تكون أفرادًا»؛ هذه التجربة بالغة الأهمية؛ فهي ماهية النوع الانبساطي من التجربة، الذي عبَّر عنه «إيكهارت» بعبارات مثل «جميع الأشياء واحدة».

علينا الآن أن نُلخِّص رواية «ن. م» على النحو التالي:

«مررتُ بتجربة يقين كامل، وهي أنَّني رأيت الأشياء في تلك اللحظة على نحو ما هي عليه حقًّا، وأحزنني كثيرًا إدراكي للموقف الحقيقي للموجودات البشرية التي تعيش باستمرار وسط هذه الأشياء دون أن تعيها. ملأتْ هذه الفكرة نفسي، فبكيت، لكني بكيت على الأشياء نفسها التي لم نرها أبدًا، وجعلناها قبيحة من جهلنا. ورأيتُ أنَّ كل قبح هو جرح للحياة. وأصبحت على وعي بأنَّ أيًّا ما كان يحدث فقد توقَّف الآن عن الحدوث. وبدأت أشعر بالزمن مرة أخرى. وكان الانطباع بدخول الزمان مميزًا، حتى إنَّني عندما خطوت من الهواء إلى الماء، انتقلت من عنصر رفيع إلى عنصر غليظ.» عند هذا الحد تنتهي رواية «ن. م» عن تجربته الفعلية، على الرغم من أنه استمر ليُقدِّم لنا بعض الملاحظات عن تأويلها، سوف أقتبسها. لقد وجدتُ في الملاحظات التي دوَّنتها أثناء حواري معه أنه قال في إحدى النقاط: «لقد بدا الزمن والحركة وقد تلاشا، حتى إنه كان لديَّ شعور باللازمان وبالأزل.» ويبدو أن هذه العبارة توضح بعض الأشياء في روايته المكتوبة. وهناك ملاحظة مثيرة عن الدبور الذي «يُحلِّق بلا حركة». إن التجربة لا زمان لها، ومع ذلك، فلا بد أن يكون هناك زمان بطريقة ما، ما دمنا نلاحظ حركة تحليق. كما أنه يتذكَّر **أثناء التجربة** أنه خارجها **وقبلها** فشل في لحظة من الزمان، هو وغيره من الموجودات البشرية، في رؤية الأشياء «على نحو ما هي عليه في حقيقتها». وليس في استطاعة المرء أن يُفسِّر هذه المفارقة، لكنَّها ربما توحي بأنَّ أساس التجربة التي مرَّت بها تلك الفلسفات، مثل فلسفة برادلي، الذي أعلن أن **المطلق** بلا زمان، وأنَّ الزمان مع ذلك «قد انكمش فيه»، وأنه كان يوجد هنا لا «**بما هو كذلك**»، بل وقد تغيَّر شكله. فما يتحرك هو رغم ذلك ساكن، وبلا حركة. وربما كان ذلك أيضًا هو أساس تجربة تلك الأفكار التي تتحدَّث عن «المسار الأزلي»، و«الإبداع اللازماني»، التي نصادفها مرارًا في الكتابات الدينية، فالله

يفعل ويخلق دون أن يتغيَّر ويتحرك، مثل الدبوُّر الذي «يُحلِّق دون أن يتحرَّك». والحالة التافهة أو المتواضعة جدًّا للدبور يُمكن أن توضِّح المفاهيم الكونية العظيمة.

ويلاحظ «ن. م» التفرقة بين وصف التجربة ذاتها وتأويلاته التالية لها، بأن يُفسِّر تأملاته بعد ذلك. والتأويلات التي قدَّمها هامة، وسوف أقتبس بعضًا منها:

«كانت أفكاري المباشرة عن التجربة عند النافذة على النحو التالي: لقد رأيتُ كم كان عبثًا مُحالًا أن أتوقَّع أن أرى الله. أعني أن أفكاري عمَّا تكون هذه الرؤية لا بد أن تكون كامنةً فيه؛ لأنه لم يكن عندي شك، في أنِّي رأيت الله، وأنَّني رأيت كل ما يُمكن رؤيته. ومع ذلك فقد تحوَّل وأصبح العالم الذي أراه كل يوم ... وينبغي عليَّ أن أقول إنَّني لا بد أن أنظر إلى تجربتي على أنها «دينية»، الأمر الذي لا أُطيقه، مهما كان الدين منظمًا، إنَّني لم أكن أنظر إلى تجربتي على أنها تستمد دعمها من أيَّة عقيدة، بل على العكس، كنتُ أنظر إلى الدين المنظم على أنه بطبيعته عدو لروح التصوف.»

لن يندهش المثقفون عمومًا إذا قيل لهم إن أحدًا منَّا حاول أن يُعاين الله حقًّا؛ فإن الوجود الذي نعيش فيه، سوف يتحوَّل إلى شيء لا يُشبه أبدًا ما تجعلنا التصوُّرات اللاهوتية والشعبية أن نتوقَّعه. ومن المشكوك فيه ما إذا كان ينبغي علينا أن نُواصل استخدام كلمة الله، ما دامت هذه الكلمة، فيما يبدو قد استولى عليها اللاهوتيون والوعَّاظ للتعبير عن أفكارهم، فإذا ما رأى الإنسان الله على نحو ما هو عليه فعلًا، فربما نظر إلى تلك الأفكار على أنها حكايات خرافية أو خرافات. لذلك فعندما يقول «ن. م» إنَّه رأى الله، فلا ينبغي أن تُفهم الكلمة بمعناها التقليدي؛ لقد رأى العالم نفسه على أنه إلهي، ومن ثَم فقد تحدَّث عنه من منظور وحدة الوجود، أو عن العنصر الإلهي فيه، على أنه الله، وكان الإقرار بذلك واضحًا بإشارته الصريحة إلى وحدة الوجود في الفقرة التي سوف نقتبسها بعد ذلك.

إن نظرة «ن. م» المعاصرة، وتفرقته الواضحة بين التجربة وتأويلها، تُساعدنا في فهم العلاقات بين التصوف والأديان التقليدية المختلفة. فالتجربة الصوفية، في جميع الثقافات، يؤوِّلها، عادة، الذين مرُّوا بها، من منظور عقائدهم التي تُشكِّل مجموعة معتقداتهم السابقة؛ فالمتصوِّف المسيحي الساذج يقبل ببساطة، وبلا نقد أو تمحيص، الفكرة التي تقول إن التجربة التي مرَّ بها هي «الاتحاد بالله»، أعني بالله على نحو ما تتصوُّره كنيسته من الناحية التقليدية. أمَّا إيكهارت، وهو المُتصوِّف المسيحي الأكثر ثقافة، فإنَّه يؤوِّل التجربة ذاتها على أنها الوحدة التي لا تمايُز فيها للألوهية قبل أن تُمايز نفسها في ثلاثة

أشخاص في الثالوث، والمتصوِّف الهندوسي يؤوِّل تجربته على أنها الاتحاد مع براهمان، أو ربما مع الإلهة «كالي»، والمتصوِّف البوذي يؤوِّل تجربته بألفاظ غير لاهوتية تمامًا، بحيث يكون العقل الغربي عُرضة لأن يضع له لقب «الملحد»، لكن ربما كان من الممكن بالنسبة للعقل المعاصر، الذي تمرَّس في الفلسفة، مثل عقل «ن. م»، أن يُدرك أنَّ جميع هذه التأويلات قد تنطوي عليها التجربة لتُحرِّرها من قشورها؛ قشور العقائد التقليدية. ولكي تعرضها عليه — وعلينا — كتجربة غير مُؤوَّلة تمامًا بقدر المستطاع. وهذا ما لا يُمكن لنا أبدًا أن نتوقَّعه حتى من المتصوِّفة العظام في العصور الوسطى. ومن هنا كانت شهادة مُعاصرينا الذين مروا بمجالات التصوف لها قيمتها الخاصة بالنسبة لبحثنا الحالي.

سوف تكون هناك اقتباسات أخرى من الأفكار التأويلية لتجربة «ن. م». لقد ضغطت عليه لكي أعرف منه ما الذي يعنيه بقوله — في حوارنا — إنَّه كان يشعر قبل التجربة أن حياته «لا معنى لها»، لكنَّها الآن بعد التجربة أصبح لها «معنى». فما هو المعنى الذي يستخدم فيه كلمة «المعنى»؟ هل أصبح الآن بعد التجربة مقتنعًا أن هناك «غرضًا» من الوجود لم يكن يراه من قبل؟ هل أصبح الآن بعد التجربة مقتنعًا بأنَّ هناك خطة كونية معينة تتوافق مع الخطة التي يُحاول المرء أن يسير عليها في حياته؟ فيما يلي إجابته المدونة:

«أعتقد أنَّي قلتُ لك إن حياتي كانت ذات مرة بغير معنًى، وإنَّها الآن لها معنى، وسوف يُساء فهم حديثي لو أنه فُسِّر على أن للحياة البشرية غرضًا، وأنَّني الآن أعرف ما هو الغرض، بل على العكس، أنا لا أعتقد أن للحياة أي غرض على الإطلاق، فكما قال «بليك Blacke»:[٤٦] «الحياة كلها مقدَّسة» وهذا كافٍ؛ إذ الرغبة في المزيد تبدو لي نهمًا روحيًّا محضًا، فيكفي أن تكون الأشياء موجودة؛ فالإنسان الذي لا يقنع بما هو موجود، لا يعرف ببساطة ما هو موجود. وهذا هو كل ما تعنيه وحدة الوجود، ما لم تزخرفها النظرية الفلسفية، وربما كان من الأفضل ألَّا أتحدَّث عن المعنى على الإطلاق، وإنَّما أن نقول إن هناك شعورًا بالفراغ، عندئذٍ فإن المرء يرى، وعندئذ يوجد الملاء.»

مرة أخرى، ليس ثمة أحد مُجبر على قبول التأويل الخاص لـ «ن. م»، على الرغم من أنَّني أعتقد أن المرء مضطر للنظر إلى الأوصاف التي ذكرها في تجربته كواقعة سيكولوجية. ومن الواضح أيضًا أن مثل هذه التجربة — رغم أنها مؤقتة — يُمكن أن

[٤٦] وليم بليك (١٧٥٧–١٨٢٧م)، شاعر ورسام إنجليزي، تتسم أعماله بطابع الرمزية. (المترجم)

تشرق بسعادة، وسلام، ورضا على الحياة؛ دائم ومستمر، لِما كان قبل ذلك ظلام ويأس. ويبدو من المحتمل أيضًا أن الوعي الصوفي لا يصلح أن يكون أساسًا نُقيِّم عليه وجهة نظر غائية عن العالم، وإذا ما أُريد لهذه الوجهة من النظر أن تتدعم فلا بد أن يكون ذلك بناءً على أساس آخر، مثل اقتراح «ن. م» القائل بأن مَن يعرف ما هو موجود حقًّا سوف يكتفي تمامًا بما هو موجود، وسوف يضرب ذلك بالطبع في حجة قديمة للاهوتيين والأخلاقيين تقول إن وحدة الوجود لا تُفرِّق بين الخير والشر. أو بعبارة أخرى فإن عليها أن تُنكر أن الشر موجود «حقًّا»، ما دامت تنظر إلى كل ما هو موجود على أنه خير وإلهي. لكن من المشكوك فيه أن يستطيع مذهب التأليه إلقاء ضوء أفضل على مشكلة الشر أكثر مِمَّا يفعل مذهب وحدة الوجود. وسوف نُناقِش هذا الموضوع في فصل قادم. وعلينا الآن أن نكتفي بالإشارة إلى ما إذا كانت صعوبات من النوع الذي تُثيره وجهة النظر التي عرضها «ن. م» قد **شعر** بها كثير من المتصوِّفة في جميع العصور، وهي التي يُمكن أن يُعبِّروا عنها بعبارات يُفهم منها أن المرء إذا ما عرف ما هو موجود حقًّا، فسوف يرى أن كل ما هو موجود خير وإلهي.

إنَّنا نجد في حديث «ن. م» الخصائص الأربع نفسها التي ينطوي عليها التصوف الانبساطي، والتي لاحظناها من قبل: **الواحدية المطلقة لجميع الأشياء، الإحساس بالموضوعية، النغمة المؤثرة للغبطة والمتعة أو السعادة، الانطواء على المفارقة**، لكن مع بعض التعديلات. فالوحدة المطلقة تتسم هنا لا بأنها واحدية مجردة محضة، بل بطريقة أكثر عينية على أنها **حياة**. وعنصر المفارقة مختلف أيضًا بطريقة ما؛ فالنص الذي اقتبسناه من «إيكهارت» يتحدَّث عن هوية المختلفات؛ كالأشجار والأحجار ... إلخ. فـ «أ» متحدة مع «ب»، لكنَّها مختلفة عنها في آنٍ معًا، وتلك مفارقة صريحة. أمَّا عبارة «ن. م» التي تقول إن الحياة الواحدة تتجلى في كثرة من الأفراد، فهي تنطوي على المفارقة نفسها. وهي — في رأيي — تميل إلى التخفي، باستخدام كلمة التجلي المجازية. وعندما سألت «ن. م» نفسه عن ذلك، لم يكن يُدرِك — فيما يبدو — ما في العبارة من مفارقة. غير أن المفارقة برزت بوضوح، بخصوص الزمان والحركة؛ الحاضرين وغير الحاضرين في وقت واحد في التجربة.

إن النموذج التالي الذي سأُقدِّمه مأخوذ من المتصوِّف الهندوسي الشهير في القرن التاسع عشر، وهو «سري راماكريشنا»، فقد كان في وقت من الأوقات يعمل كاهنًا في معبد الأم الإلهة «كالي». وقد سبَّبت أعماله غير المألوفة كثيرًا من الحرج لسلطات المعبد؛ فذات

مرة أطعم قطة طعامًا كان مخصصًا لكي يُقدَّم قربًا لتمثال الإلهة. ودافع عن نفسه بقوله:

«لقد انكشفت لي الأم الإلهة هناك ... فأصبحت هي كل شيء ... وأصبح كل شيء ممتلئًا بالوعي؛ فكان التمثال واعيًا، وكان المذبح واعيًا، حتى الأبواب كانت واعية ... ووجدت كل شيء في الغرفة يشع، كما لو كان في غبطة؛ غبطة الإله ... هذا هو السبب الذي جعلني أطعم القطة ذلك الطعام الذي كان عليَّ أن أُقدِّمه للأم الإلهة. لقد أدركتُ بوضوح أن ذلك كله **كان** الأم الإلهة، حتى القطة ...»[٤٧]

وينبغي أن لا تعمينا غرابة أطوار «راماكريشنا» عن أصالة حالاته الصوفية التي يُمكن أن نتعلَّم منها الشيء الكثير، ولسنا بحاجة إلى تعليق طويل على الفقرة المقتبسة، فعلى الرغم من غرابة أطوارها وكلماتها، فإن التجربة الموصوفة هي في جوهرها من نوع التجربة التي وصفها «ن. م»؛ فجميع الأشياء المادية في نظر المتصوِّف الهندوسي قد أصبحت متحدة مع الإلهة «كالي»، ومع بعضها البعض. وتلك ذاتية باطنية واحدة في جميع الأشياء، تحدَّث عنها «ن. م» على أنها «حياة»، وهي قد أصبحت الآن وعيًا عند «راماكريشنا». ولسنا بحاجة إلى الإشارة إلى أيَّة اختلافات بين مفهوم الحياة ومفهوم الوعي؛ فلا يُمكن أن نتوقَّع هنا دقة كبيرة في المقولات، وخصوصًا عند شخص لا يُمكن التنبؤ بسلوكه، مثل «راماكريشنا».

ويُمكن أن نتحوَّل بعد ذلك إلى حالة «أفلوطين»، معظم الفقرات التي يُمكن أن نتعرف عليها فيها، بوصفها تصف حالات صوفية، تُشير إلى النوع الانطوائي من التجربة الصوفية، غير أن «رودلف أوتو» يقترح النص التالي كنموذج للتجربة الانبساطية:

«لقد رأوا الكل، لكن ليس في حالة صيرورة، بل في حالة وجود، ورأوا أنفسهم في الآخر؛ فكل موجود يحتوي بداخل ذاته العالم المعقول كله. وبناءً على ذلك أصبح الكل في كل مكان، وأصبح كل واحد هو الكل، والكل هو كل واحد.»[٤٨]

---

[٤٧] «راماكريشنا: نبي الهند الجديدة»، مرجع سابق، ص١١، وص١٢. (المؤلف)

[٤٨] رودلف أوتو، المرجع السابق، التساعية الخامسة، فقرة ٨، ترجمة ماكينا. (المؤلف)

ويُعطينا ذلك مفارقة الهوية الجوهرية والواحدية لجميع الأشياء، وهي تتضمَّن الإحساس بالموضوعية، لكنَّها لا تذكر العنصر الانفعالي أو الذاتية الداخلية للواحدية.

سوف أقتبس في النهاية وصف «ر. م. بك» لتجربته التي مرَّ بها ذات مرة فحسب، ثم لم تتكرَّر بعد ذلك أبدًا، لكنَّها تحمل معها اقتناعًا غامرًا بواقعيتها الموضوعية، وشعورًا عاليًا بالغبطة، لدرجة أن ذكراها كانت كافية لإعادة توجيه حياته وفكره. وكانت هذه الومضة السريعة للوعي الكوني هي التي جعلته يجمع ويدرس، بصبر وأناة، جميع التسجيلات والتدوينات التي وجدها لآخرين ممن كانت لهم تجارب مماثلة، وأن يتأمَّلها ثم ينشر ما وصل إليه من نتائج بصددها في كتابه. وفيما يلي وصفه:

«قضيتُ المساء في مدينة كبيرة مع صديقين نقرأ ونتناقش في الشعر والفلسفة. وعدتُ إلى مسكني في عربة ذات عجلتين وحصان واحد، وقدتُ العربة في طريق طويل. كان ذهني هادئًا وساكنًا، ثم فجأة، وبلا أدنى إنذار سابق، وجدتُ نفسي ملفوفًا في سحابة بلون اللهب، ظننتها للحظة نارًا ... وفي مكان ما، من تلك المدينة الكبيرة، عرفتُ فيما بعد أن النار كانت بداخلي أنا، ثم غمرني بعد ذلك مباشرة إحساس بالسمو والرفعة، وغبطة لا حدَّ لها، تبعها، أو صاحبها مباشرة، إشراق عقلي يستحيل وصفه. ولم أصل إلى مجرد الاعتقاد — من بين أشياء أخرى — لكني رأيت أن الكون يتألَّف لا من مادة ميتة، بل على العكس، من **حضور حي**. وأصبحت بداخلي على وعي بالحياة الأزلية. ورأيت أن النظام الكوني قد أصبح — بلا أدنى شك — كل شيء فيه يعمل معًا من أجل خير كل واحد، ومن أجل خير الكل. وأن أساس العالم ... هو ... الحب. واستغرقت الرؤية بضع ثواني، ثم اختفت، لكن ذكراها والإحساس بالحقيقة التي خلَّفتها بقيا خلال ربع قرن منذ انقضائها. وعرفتُ أن ما أظهرته الرؤية كان حقًّا ... ولم أفقد هذا الاقتناع أبدًا ...»[٤٩]

وسوف يُدرك القارئ بسهولة أوجه الشبه والاختلاف بين وصف «بك» والستة الآخرين. والكشف الجوهري هنا هو أن الكون ليس خليطًا أعمى من الأشياء الميتة،

[٤٩] بك، المرجع السابق، ص٢. واقتبسه أيضًا وليم جيمس في كتابه السابق، ص٣٩٠. (المؤلف)

وإنَّما كل شيء حي. وذلك أيضًا هو جوهر تجربة «ن. م»؛ فالتأكيد المركزي لكل تجربة انبساطية الذي يقول «الكل ... واحد»، لم يؤكِّده «بك» على نحو مباشر. وإنَّما هو متضمَّن في قوله إن العالم ليس كثرة من الموجودات الحية، وإنَّما هو «حضور حي» واحد.

نحن الآن في وضع يُمكِّننا من إعداد قائمة مشتركة للحالات الصوفية الانبساطية على نحو ما تظهر في النماذج السبعة الممثلة له والتي اخترناها من أحقاب، وبلدان، وثقافات مختلفة، وهي:

(١) الرؤية الموحِّدة التي تُعبِّر عنها الصيغة المجردة «الكل واحد». ويُدرك الواحد في التجربة الانبساطية من خلال الإحساس الفيزيائي في — أو من خلال — كثرة الموضوعات.

(٢) الإدراك الأكثر عينية للواحد بوصفه الذاتية الباطنية لكل شيء، كثيرًا ما توصف بكلمات مختلفة، مثل: الحياة أو الحضور الحي. اكتشاف أن لا شيء هو «حقيقة» ميت.

(٣) الإحساس بالموضوعية أو الواقعية.

(٤) الشعور بالغبطة، والنشوة، والسعادة، والرضا ... إلخ.

(٥) الشعور بأنَّ ما أدركه مقدس أو ديني أو إلهي، وتلك هي الخاصية التي تؤدي إلى ظهور تأويل للتجربة بأنها مع «الله»؛ فهناك بصفة خاصة عنصر ديني في هذه التجربة؛ فهي يُمكن أن تُجدل بقوة مع — لكنَّها لا تتَّحد مع — قائمة الخصائص السابقة من الغبطة، والنشوة، لكنَّها لا تتَّحد معها.

(٦) الانطواء على المفارقة.

ويُمكن أن نذكر خاصية أخرى، مع بعض التحفظات، وهي:

(٧) يزعم المتصوِّفة أنها تجربة لا يُمكن أن توصف أو يُعبَّر عنها في كلمات ... إلخ.

ونحن لم نستخرج هذه الخصائص كلها من تحليلنا للحالات التي عرضناها كعينة، وإنَّما هي ما يؤكِّده المتصوِّفة على نحو كلي عام. ويتحدَّث «بك» عن تجربته على أنها «يستحيل أن توصف». وعبارات مثل «لا يُمكن التعبير عنها»، و«لا يُمكن التفوه بها»، «تُجاوز كل تعبير» طغت على كتابات المتصوِّفة في جميع أنحاء العالم. ومع ذلك، كما هو واضح، فقد **حدث** أن وصفوا بالعقل تجاربهم في كلمات، فما يقصدونه باستحالة الوصف المزعومة ليس واضحًا في الوقت الحاضر. هناك صعوبة حول لغة الحديث، لكن ما هي؟ نحن لا نعرف حتى الآن، وسوف نبحث هذه المشكلة في فصل جعلنا عنوانه

«التصوف والمنطق». ولهذا السبب تمَّ إدراج صفة «يفوق الوصف» أو «لا يُمكن وصفه»، ضمن الخصائص المشتركة، كما فعل وليم جيمس وآخرون. لقد أدرجتُ فحسب ما زعم المتصوِّفة أنه «لا يوصف».

ولا تظهر جميع الخصائص في قائمة كل حالة من الحالات السبع التي ذكرناها، وسيكون من العبث أن نتوقَّع ذلك. فلم يكن في ذهن الكُتَّاب العقلية التحليلية النسقية للفيلسوف الشغوفة بالقوائم التامة الكاملة. فكتبوا انطلاقًا من دوافع أخرى غير تلك الدوافع التي تُثير المثقف والعالِم! فلا شك أنهم دوَّنوا ما اعتقدوا أنه ضروري للحالة التي يدرسونها، فمثلًا معظم أقوال «إيكهارت» تحوَّلت إلى عظات في الكنائس، وليس إلى الأساتذة والطلَّاب في قاعات الدرس. وأي قارئ ينظر إلى النص الذي اقتبسناه في بداية هذا القسم يُمكن أن يرى، أنه على الرغم من أنه لم يذكر الإحساس بالموضوعية، فقد سلَّم بأنه سيفهم ضمنًا أنه يتحدَّث عن شيء موضوعي وحقيقي، وليس عن حلم ذاتي. وفضلًا عن ذلك فسوف يؤكِّد متصوفون مختلفون في نظراتهم ومزاجهم الفردي جوانب مختلفة من التجربة. ومن هنا فمن المحتمل أن يُلاحظ مُتصوِّف مثقف مثل «إيكهارت» أن تجربته وفكره ينطويان على مفارقة، وقد يُعبِّر عن نفسه، عن عمد، في لغة تنطوي على مفارقة، لكن أيًّا ما كانت التناقضات الموجودة في ذهن غير نقدي، مثل ذهن القديسة تريزا، فليس من المحتمل أن تدركها أو أن تُعبِّر عنها. ومن ناحية أخرى، فمن الواضح أن كثافة الشعور بالموضوعية وشدته يختلف اختلافًا كبيرًا من مُتصوِّف إلى آخر، لكنَّه موجود في جميع الحالات، وإن كان في بعضها يبدو مسألة طبيعية، على نحو ما نرى الأشياء التي ندركها عادة بالعين بعد أن نستيقظ على أنها موضوعية. وفي حالات أخرى، مثل حالة «بك»، يكون الشعور بواقع الرؤية وحقيقتها عارمًا، حتى إنه يتم تأكيده بقوة، بوصفه اليقين المطلق الذي لا يتزعزع.

وربما أنهينا هذا القسم بملاحظة حول ما يُسمَّى أحيانًا بـ «تصوُّف الطبيعة»؛ فمن الخطأ أن نفترض أن هذه العبارة تعني نوعًا آخر من المتصوِّف، يتميَّز عن النوعين اللذين تعرَّفنا عليهما بالفعل. فإمَّا أن يكون هذا النوع هو نفسه التصوف الانبساطي، أو أن يكون شعورًا مبهمًا، وحسًّا غامضًا «بالحضور» في الطبيعة، لا يرقى إلى مستوى التجربة الصوفية المتطورة، وإنَّما هو نوع من الحساسية، نحو التصوف يملكها كثير من الناس

ممن ليسوا متصوِّفة بالمعنى الدقيق للكلمة. لقد كتب «وردزورث» [٥٠] أبياتًا شهيرة يتحدَّث فيها عن:

«إحساس جليل،
بشيء يتغلغل بعمق نافذ،
مسكنه بين الشموس المحيطة،
وفي المحيط الهادر، والهواء الحي،
وفي السماء الزرقاء، وفي ذهن الإنسان،
حركة، وروح تدفع،
جميع الموجودات المفكرة، وموضوعات الفكر كلها،
وتنتشر في جميع الأشياء ...»

ومن الواضح أن هذه الأبيات تُعبِّر عن شيء هو نفسه، أساسًا، ما يُنبئنا المتصوِّفة الانبساطيون أنهم مروا بتجربة. ولكن من المرجح أن «وردزورث» لم يمر أبدًا بتجربة محددة، كتلك التجارب التي أشرنا إليها في هذا القسم. ومن الممكن شرح هذه القصيدة دون أن نفترض أنه مرَّ بمثل هذه التجربة؛ فقد انتقلت الأفكار الصوفية من المتصوِّفة إلى المجرى العام للأفكار في التاريخ والأدب، ويُمكن للأفراد الحساسين من البشر اكتسابها، والشعور بالتعاطف معها، وفي استطاعتهم في حضور الطبيعة، أن يشعروا في أنفسهم بذلك اللون من المشاعر التي يُعبِّر عنها هنا «وردزورث». فهناك ارتباطات خفية بين التصوف والجمال (سواء أكان في الشعر أم في أشكال الفن الأخرى)، وهي الآن ارتباطات غامضة وبغير تفسير.

سادسًا: حالات على الحدود

حاولتُ في القسم السابق أن أشرح بالتفصيل خصائص معينة من «التجربة الصوفية الانبساطية»، لكن هناك حالات كثيرة تقع على الحدود، أعني أنها حالات تظهر فيها

[٥٠] وردزورث، وليم (١٧٧٠–١٨٥٠م)، شاعر إنجليزي، يُعتبر كبير شعراء الحركة الرومانسية الإنجليزية. (المترجم)

بعض الخصائص لا كلها، والتي يُمكن أن تشمل مظاهر يُعدُّ «غيابها» خاصية للحالات النموذجية، وهي تُمثِّل تشابه العائلة، مع الحالات النموذجية. ونحن كثيرًا ما ينتابنا الشك، فيما إذا كان من الممكن تطبيق كلمة «التصوف» عليها أم لا. وليست هناك، بالطبع، قاعدة مطلقة لذلك؛ ففيما يتعلَّق بالكلمات الشائع استخدامها، تكون القاعدة هي «**الاستخدام الشائع**»، غير أن هناك شكًّا فيما إذا كان هناك بالفعل مثل هذا الاستخدام الشائع. ومن ثَم كانت المسألة، إلى حد ما، هي مسألة حكم فردي نطلقه أحيانًا على نحو دقيق، وأحيانًا أخرى على نحو فضفاض. ومن المحتمل جدًّا أن النوعَين من حالات الحدود اللذين سوف أقتبسهما؛ أن نجد من الملائم أن نُطلق عليهما اسم حالات صوفية. ولكنَّهما على كل حال ليستا حالات نموذجية، وإن كنت أنا نفسي أُفضِّل استخدام الاصطلاح الأكثر دقة.

الحالة الأولى التي سجَّلها الشاعر البريطاني «جون مايسفيلد»[٥١] عندما ذكر أنه في مرحلة من مراحل حياته شعر باليأس من أعماله الإبداعية، فقد بدا أن نبع إلهاماته قد جفَّ، وكانت روحه خاملة، كما أنه لا يستطيع أن يُقدِّم شيئًا ذا قيمة. وهو يروي أنه ذات يوم وهو يتنزه في الريف:

> «قلت لنفسي «سوف أكتب الآن قصيدة عن وغد اهتدى.» وفي لمحة خاطفة ظهرت أمامي القصيدة في شكلها الكامل بكل تفصيلاتها المميَّزة، [وعندما عاد إلى منزله من نزهته، لم يفعل شيئًا سوى تدوين القصيدة فحسب] وانسكبت الأبيات الافتتاحية للقصيدة على الورق، فأسرعتُ — قدر استطاعتي — إلى تدوينها.»[٥٢]

من الواضح أن ذلك، أو ما يُشبه ذلك، ليس تجربة معزولة مرَّ بها «مايسفيلد» أكثر من مرة؛ لأنه في صفحة بعد ذلك يُناقش فيها طبيعة الإلهام الشعري يقول عن تجربته:

> «هذا الإشراق هو تجربة مكثفة، بلغت من الروعة حدًّا يجعل من الصعب وصفها، وأثناء حدوثها اندمجت المشكلة المؤقتة في إدراك واضح يُثير الدوار

---

[٥١] جون مايسفيلد John Maesfiled (١٨٧٨–١٩٦٧م): شاعر إنجليزي، اشتهر بقصيدة طويلة عنوانها «الرحمة السرمدية» عام ١٩١١م، التي صدمت الأوساط الأدبية المحافظة بتعابيرها العامية الفظة التي لم يألفها الشعر الإنجليزي في القرن العشرين. (المترجم)

[٥٢] جون مايسفيلد «وداعًا للعلم» نيويورك ماكميلان، ص١٣٩–١٤٠. (المؤلف)

في العمل كله بكل تفصيلاته. والكاتب في لحظة من لحظات الوجد النفسي … يُدرِك أنه عبارة ثابتة لا تتغيَّر …»[٥٣]

ثم يعلِّق بعد ذلك قائلًا «بالطبع فإن كثيرًا من الكُتَّاب سوف يعتبرون مثل هذه التجارب ذاتية، لكن شعراء آخرين، ممن يتحدَّث إليهم، سوف يتفقون معه على «أنه إدراك لحقيقة أخلاقية لا تموت … أتت منها كل ألوان الخير، والجمال، والحكمة، والاستقامة، إلى الإنسان»، وهذه الأخيرة، هي، يقينًا، التفسير بالنسبة لي. إن هذا الكون: كون المجد والنشاط موجود وفي استطاعة الإنسان بطريقة ما غريبة أن يدخل فيه وأن يُشارك في طبيعته.»[٥٤]

والخصائص التي تجعل هذه التجربة تشبه التجربة الصوفية الانبساطية هي، على نحو ما تبدو للشاعر، أنها «لا يُمكن وصفها»، وهي تأتي كما تأتي التجربة المباشرة، وهي تنصهر مع الانفعال والإدراك، وهي لحظة «وجد نفسي»، وأنها تحمل، بالنسبة لمايسفيلد، إحساسًا بالموضوعية جعله يشعر أنه على يقين أنها انكشاف لحقيقة «لا تموت»، هي منبع كل القيم الروحية. والمظاهر التي تجعلها من الوعي الصوفي النموذجي أنها تخلو تمامًا من لمسة الإحساس بوحدة الأشياء كلها؛ «فالرؤية الموحِّدة» التي ذكرتُها من قبل ليست فقط **إحدى** خصائص التجارب الصوفية كلها، وإنَّما هي الخاصية الجوهرية المحورية للتجربة الصوفية. ولا يُمكن أن نقول في هذه الحالة إنَّها لم تُذكر فحسب؛ فهو يؤكِّد أن ما كان أمامه أثناء الرؤية هو صورة متميِّزة تمامًا لكثرة من التفصيلات غير المتحدة، ربما أحرف الصفحة المطبوعة. وفضلًا عن ذلك فقد كان لهذه التجربة طبيعة الصورة الذهنية أو الرؤية. ولقد سبق أن اشترطنا حذف الصور الذهنية (وكذلك الأصوات) من التجربة الصوفية. صحيحٌ أن التجارب الانبساطية تتضمَّن إحساسات فيزيائية، لكنَّها لا تتضمَّن صورًا، في حين أن التجارب الانطوائية لا تتضمَّن إحساسات ولا صورًا على نحو ما سنرى فيما بعد. ولا شك أن للتجارب الشعرية والجمالية — كما لاحظنا — بعض الارتباطات الغامضة بالتصوف، غير أن ذلك لا يعني أنها هي نفسها صوفية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

---

[٥٣] المرجع نفسه، ص١٧٩. (المؤلف)

[٥٤] المرجع نفسه، ص١٨٠. (المؤلف)

الحالة الأخرى التي تقع على الحدود، والتي سوف أقتبسها، روتها «مارجريت بسكوت مونتاجيو»، في مقال لها بعنوان «عشرون دقيقة مع الحقيقة».[٥٥] كانت الآنسة «مونتاجيو» تقضي فترة النقاهة في أحد المستشفيات بعد عملية جراحية، وانتقل سريرها لأول مرة بجوار الشرفة، ومن هناك نظرت فرأت منظرًا من مناظر الشتاء الكالحة الأغصان «عارية وبلا لون»، وأكوام الثلج نصف المذابة، رمادية يائسة وليست بيضاء، وتستمر في روايتها فتقول:

«على غير المتوقع تمامًا (لأنَّني لم أكن أحلم أبدًا بهذا الشيء) فتحت عيناي، ولأول مرة في حياتي أدركت لمحة من جمال الوجد بالحقيقة ... إن نشوتها، وجمالها، وأهميتها لا يُمكن أن توصف ... لم أرَ شيئًا جديدًا، لكني رأيت الأشياء المعتادة كلها في نور جديد مُعجِز، وهو ما أعتقد أنه نورها الحقيقي ... رأيتُ ... كم كانت الحياة كلها جميلة وممتعة على نحو مفرط، مما تعجز كلماتي عن وصفه. كل موجود بشري يسير عبر هذه الشرفة، كل عصفور يطير، وكل غصن يتمايل مع النسيم، قد أصبح جزءًا من كلٍّ مُعلَّقًا به، الوجد المجنون للحب، وللمتعة، وللأهمية، ولنشوة الحياة ... رأيت الحب الفعلي الذي كان هناك باستمرار ... وذاب قلبي في صدري من نشوة الحب والبهجة ... وذات مرة بعيدًا عن أيام حياتي الجافة، نظرت إلى قلب الواقع الحقيقي، وشاهدت الحقيقة ...»[٥٦]

هناك إحساس قوي بالموضوعية في هذه التجربة، واقتناع عميق بأنها أبصرت «قلب الواقع الحقيقي». وتؤكِّد الرواية جمال وقيمة وغبطة الواقع، كما تؤكِّد تجربة الكاتبة. وقد بدت لها التجربة «لا توصف» بمعنًى ما من معاني الكلمة؛ «فكلماتي تعجز عن وصفها»، رغم أن هذه العبارة قد تعني أنها هي شخصيًّا ليس عندها فن الكتابة لوصفها، وليس أن التجربة ذاتها لا يُمكن التعبير عنها عن طريق اللغة، على نحو ما يؤكِّد الصوفية عادةً.

---

[٥٥] مارجريت مونتاجيو، «عشرون دقيقة مع الحقيقة». ظهرت الطبعة الأولى غُفلًا، مجلة أطلانطيك الشهرية عام ١٩١٦م، ثم أُعيد طبعها في كراسة صغيرة عام ١٩٤٧م عن طريق شركة منشستر للنشر. (المؤلف)

[٥٦] المرجع السابق، طبعة مانشستر، ص١٧–١٩. (المؤلف)

وتختلف هذه التجربة عن تجربة «مايسفيلد»، من حيث إنها لا تتألَّف من صور ذهنية، لكنَّها جاءت كتغيير في شكل الإدراك الحسي، مما يجعلها تقترب جدًّا من تجربة الوعي الصوفي الانبساطي النموذجي، أكثر من تجربة «مايسفيلد». ويكمن اختلافها الرئيسي مع الحالات النموذجية في أنها لا تكشف عن أنها «رؤية مُوحِّدة» ترى أن «الكل واحد»، وليس لديها إدراك للذاتية الباطنية — سواء أكانت الحياة أو الوعي — في أشياء «**ميتة**» أو غير عضوية، وليس لديها إحساس «بالديني» أو «المُقدَّس» أو «الإلهي»، الذي لاحظناه في الحالات النموذجية، وإنَّما لديها فقط إحساس بجمال الخلق ومتعته. وبهذه الطريقة فإنَّها تقترب من التجربة الجمالية أكثر من اقترابها من التجربة الصوفية. ومع ذلك فهي لا تشتمل على مظاهر — كما فعلت تجربة «مايسفيلد» — تتناقض بالفعل مع التجربة الصوفية الصحيحة؛ كاشتمالها، مثلًا، على صور حسِّية. وكل ما يمنعها من أن تكون تجربة انبساطية نموذجية — رغم احتوائها على بعض الملامح المُحدِّدة لهذه الفئة — فإنَّها لم تتضمَّن ملامح أخرى. وربما كان من الأفضل، إذن، تصنيفها على أنها حالة غير مكتملة أو أولية، من حالات التصوف الانبساطي. والكلمة التي استخدمناها ليس لها بالطبع أهمية كبيرة؛ لأن المهم في هذه المناقشة أن نتعرَّف على الوقائع التي أبرزتها، وهي أنه توجد تجارب ليست نموذجية، أو تجارب على الحدود، أيًّا ما كانت الكلمة التي نستخدمها للتعبير عنها.

سابعًا: التصوف الانطوائي

الوقائع السيكولوجية الأساسية للنوع الانطوائي من التجربة الصوفية، كما أكَّدها الصوفية، من السهل جدًّا — من حيث المبدأ — عرضها. وليس ثمة شك أنها في جوهرها واحدة في جميع أنحاء العالم، وفي جميع الثقافات، والديانات، والبلدان، والعصور. وهي وقائع تنطوي على مفارقة غريبة، حتى إنها يُغلِّفُها نبرة الإيمان عندما تنبثق فجأة عند أي إنسان غير مُهيَّأ لها. وسوف أفعل ما في استطاعتي لمناقشة ما تنطوي عليه من صعوبات ومفارقات بطريقة منصفة وشاملة، غير أن أول ما ينبغي أن نُبيِّنه هو الوقائع المزعومة التي يرويها المتصوِّفة أنفسهم بلا تعليق وبغير إصدار حكم عليها.

افرض أن شخصًا استطاع أن يوقف منافذ الحواس الجسدية، حتى إنَّ الإحساسات لم تستطع بلوغ الوعي، سوف يكون ذلك سهلًا في حالة العينين، والأذنين، والأنف، واللسان، لكن على الرغم من أن المرء يستطيع أن يُغلق عينيه وأذنيه، فإنَّه لا يستطيع

— بهذا المعنى الحرفي — أن يوقف حاسة اللمس، ولا الإحساسات العضوية. ومع ذلك فهي يُمكن استبعادها من الوعي الصريح؛ فأي لاعب كرة يعرف أن مِن الممكن أن يتلقَّى ضربة قوية، أو ركلة، أو حتى أن تحدث له بعض الجروح الخطيرة، لكنَّه لا يُعبِّر عنها بسبب الإثارة القوية للمباراة، ولأنَّ ذهنه مستغرق تمامًا فيما هو أكثر أهمية عند اللاعب في هذه اللحظة، ألا وهو متابعة المباراة. وبعد ذلك تظهر إلى الوعي آلام الكدمات والجروح الأخرى. ولو أراد أحد أن يقول إنَّه في لحظة الجرح كانت هناك آلام في اللاشعور، فربما كانت تلك طريقة ممكنة في الحديث ينبغي أن نسوق عنها كلمة، لكن المهم، على أيَّة حال، أنه لا يوجد شعور بالألم في حالة **الوعي**؛ فلا يوجد هنا، فيما يبدو، أي مبرر قبلي Apriori يُفسِّر لنا لماذا لا يستبعد الشخص الذي يستهدف الوصول إلى الحياة الصوفية جميع الإحساسات البدنية من وعيه، عن طريق التركيز والسيطرة الذهنية.

افرض أن المرء بعد أن تخلَّص من جميع الإحساسات واصل السير، فاستبعد من الوعي جميع الصور الحسِّية، وجميع الأفكار المجردة، وعمليات الاستدلال والإرادة، والمحتويات الذهنية الجزئية الأخرى، فما الذي يتبقَّى في الوعي بعد ذلك؟ لن يكون هناك مضمون ذهني أيًّا كان نوعه، بل فراغ وخلاء كامل. ويُمكن للمرء أن يفترض قبليًّا Apriori أن الوعي لا بد أن يختفي تمامًا، كما أن المرء لا بد له أن يخلو إلى النوم، أو يُصبح بغير وعي. غير أن الصوفية من النوع الانطوائي — آلاف منهم في جميع أنحاء العالم — يؤكدون بإجماع أنهم بلغوا تلك الحالة من الفراغ الكامل للمحتويات الذهنية الجزئية، لكن ما حدث بعد ذلك يختلف أتم الاختلاف عن الانزلاق إلى اللاشعور. بل على العكس، إن ما ينبثق هو حالة من الوعي **الخالص**، وهي «خالصة» بمعنى أنها ليست وعيًا **بأي** مضمون تجريبي، فليس لها مضمون سوى ذاتها.

وما دامت التجربة ليس لها أي مضمون، فإن المتصوِّفة كثيرًا ما يتحدَّثون عنها على أنها **خواء** أو عدم، لكن على أنها أيضًا **الواحد**، وعلى أنها **اللامتناهي**. أمَّا القول بأنه لا توجد فيها موجودات جزئية فهو نفسه القول بأنه لا توجد فيها تمييزات، أو أنها وحدة لا تمايز فيها ولا اختلاف. وما دام لا يوجد فيها كثرة فهي **الواحد**. والقول بأنه لا توجد تمييزات لا فيها ولا خارجها، فهو يعني أنه لا يوجد فيها حدود فاصلة بين شيء وشيء آخر، فهي من ثَم بلا حدود، أو هي اللامتناهي.

وتكمن المفارقة هنا في أنه لا بد أن تكون هناك إيجابية، ومع ذلك فهي بغير مضمون إيجابي، فهي في آنٍ معًا تجربة بشيء ما وبالعدم.

إن لوعينا اليومي المألوف باستمرار موضوعات قد تكون موضوعات مادية، وقد تكون صورًا، أو حتى مشاعرنا وأفكارنا التي نُدركها عن طريق الاستبطان، أو التأمُّل الذاتي. افرض، إذن، أنَّنا محونا من الوعي جميع الموضوعات المادية والذهنية، فسوف نجد أن الذات عندما لا تكون مشغولة بإدراك موضوعات معينة، فإنَّها تكون على وعي بذاتها. أعني أن الذات نفسها تنبثق؛ فالذات عندما تتخلَّص من جميع الموضوعات والمحتويات السيكولوجية، فسوف تكون وحدة من تنوع الوعي امَّحى منها التفرغ ذاته. وذلك يُشبه — فيما يبدو — قولنا إنَّنا لو جرَّدنا جميع الأجزاء من كلٍّ أو وحدة تتضمَّن كثرة من الأجزاء، فلن يبقى عندنا سوى الكل الفارغ أو الوحدة الخالية. وهذه عبارة أخرى تنطوي على مفارقة.

يُمكن للمرء أيضًا أن يقول إن الصوفي يتخلَّص من الأنا التجريبية، وعندئذٍ تنبثق إلى النور الأنا الخالصة، التي كانت مختبئة عادة. إن الأنا التجريبية هي مجرى الوعي أو الشعور، أمَّا الأنا الخالصة فهي الوحدة التي تحتفظ بمجرى الوعي بلا انقطاع. **وهذه الوحدة التي لا تمايُز فيها ولا اختلاف، هي جوهر التجربة الصوفية الانطوائية.**

وذلك كله يتناقض تمامًا في فقرة شهيرة من «ديفيد هيوم»، الذي كتب يقول: «إنَّني كلَّما أوغلت داخلًا إلى صميم ما أُسمِّيه «نفسي» وجدتني دائمًا أعثر على هذا الإدراك الجزئي أو ذاك، أعني هذا المضمون الذهني الجزئي أو ذاك؛ «كالحرارة أو البرودة، أو الظل أو الحب أو الكراهية أو اللذة أو الألم» … لكنَّني لا أستطيع أبدًا أن أُمسك بـ «نفسي» في أي وقت بغير إدراك ما، كما أنَّي لا أستطيع أبدًا أن أرى شيئًا على الإطلاق فيما عدا ذلك الإدراك …» واستنتج هيوم من ذلك أنه لا يوجد شيء اسمه النفس أو الأنا، وإنَّما الشخص «ليس شيئًا آخر سوى حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة …»[٥٧] أعني أنه ليس شيئًا سوى مجرد الوعي أو الشعور. والأنا التي يُنكِرها هيوم هي بالطبع الأنا التي ينظر إليها على أنها جوهر، في حين أن ما يؤكِّده الصوفي هو الأنا بالمعنى الذي ذكره كانط لِما أسماه «بالوحدة الترنسندنتالية للإدراك الباطن».

كيف يُمكن بلوغ تلك الحالة السيكولوجية الغريبة غير العادية التي يصفها المتصوِّف؟ لقد اكتُشفت في الهند، قبل عصر الأوبنشاد، الطرق والأساليب الفنية لبلوغ

[٥٧] ديفيد هيوم «رسالة في الطبيعة البشرية»: الكتاب الأول، فقرة ٦. (المؤلف)

تلك الحال، وتمَّ التدريب عليها بتفصيلات كبيرة. وهي تُشكِّل التدريبات والأنواع المختلفة من اليوجا Yoga.[٥٨] وبغض النظر عن التمرينات البدنية المعيَّنة، فإنَّ كلامنا قد سُمع على الأقل عن تمرينات التنفس عند هذه المدرسة، وهي تعتمد على بذل جهود ضخمة ومتصلة لضبط الذهن وتمرينه. وهناك طرق عند المتصوِّفة الغربيين منها «التوقُّف عن التفكير»، أعني استبعاد الإحساسات، والصور، والتفكير التصوُّري، وما إلى ذلك، لا تختلف في أساسها عن الطرق الشرقية.

ويؤكِّد المتصوِّفة المسيحيون بالطبع على الصلاة، أو «التضرع»؛ فالقديسة تريزا، تصف في سيرتها الذاتية المراحل المختلفة «للضراعة» بتفصيل شديد، وكذلك يفعل عدد آخر من المتصوِّفين المسيحيين. غير أن الصلاة إذا ما فُهمت فهمًا سليمًا، لا تعتمد على التماس العطايا، وإنَّما هي جهود مضنية للوصول إلى تجربة مباشرة مع الله، وهي تتم في حالة الوجد الصوفي. والاتحاد بالله لا يحدث عادة، تبعًا للتأويل المسيحي، إلَّا بعد التخلص من جميع المحتويات التجريبية الموجودة في الذهن. وبعد الوصول إلى أرض خالية للذات في الوعي الخالص.

وبطبيعة الحال، فإن النوع الانطوائي من التجربة الصوفية لا يُكتسب عادة، إلَّا بعد سنوات طويلة من بذل الجهد، فهو لا يحدث تلقائيًّا، كما هي الحال في نوع التجربة الانبساطي. ومع ذلك فالتجارب الانطوائية التلقائية التي لا يسعى إليها المتصوِّف تحدث أحيانًا؛ ومنها حالة ج. أ. سيمونز، التي سوف نذكرها فيما بعد.

علينا الآن أن نعرض نماذج لمثل هذا النوع من التجارب، اخترناها من آداب مجموعة من الثقافات المنتشرة انتشارًا واسعًا، ومن عصور مختلفة، وبلدان منوَّعة بقدر المستطاع، بهدف اكتشاف خصائصها المشتركة. وسيكون من المناسب أن نبدأ من الهند القديمة. وسوف نبدأ، كالمعتاد، بأوصاف الحالات الصوفية التي قدَّمها أشخاص عاشوا قبل فجر العلم والاهتمامات الحديثة بعلم النفس بفترة طويلة. والعبارات التي أخذناها من «الأوبنشاد» مبتسرة وقصيرة جدًّا. ومن هنا فإنَّنا يُمكن أن نُلقي عليها الضوء من الأوصاف الأكثر تفصيلًا عند كُتَّاب محدثين، من أمثال «ج. أ. سيمونز». والنص التالي

[٥٨] يوجا Yoga، كلمة سنسكريتية، معناها «النير» أو «الاتحاد». وقد نشأت مدرسة هامة أثَّرت بقوة في الفكر الهندي، نصوصها الأساسية هي «سوترايوجا»، جانبها العملي أهم من النظري، وهو يتلخَّص في ضبط النفس، والجلوس في وضع معين، والامتناع عن ممارسة الجنس … إلخ. (المترجم)

مأخوذ من «ماندوكيا أوبنشاد». ولقد بدأ مؤلفو «الأوبنشاد» بذكر أنواع من الحالات الذهنية العادية، يقظة الوعي، والأحلام، والنوم بلا أحلام، ثمَّ استمروا في الوصف قائلين:

> «والحالة الرابعة كما قال الحكيم ... ليست معرفة الحواس، كلَّا، وليست المعرفة النسبية، ولا المعرفة الاستدلالية. إن الحالة الرابعة تُجاوز الحواس، وتُجاوز الفهم، وتُجاوز كل انطباع، إنَّها الوعي الموحِّد الخالص، الذي يُمحى فيه إدراك العالم وما فيه من كثرة امِّحاءً كاملًا. وهي سلام لا يُمكن وصفه، إنَّها **الخير الأقصى**، وهي **الواحد** الذي ليس له ثانٍ، إنَّها الذات أو الأنا ...»[٥٩]

ويُمكن أن يُشير تعبير «كما قال الحكيم» إلى أن أول مَن أخضع هذه «الأوبنشاد» إلى الكتابة لم يدَّعِ أن ما يصفه هو تجربته الشخصية، وإنَّما هو ينسبها إلى «الحكيم»، الذي يعني بالتأكيد، في هذا السياق الرجل المستنير، الذي يعرف مباشرة هذا النوع الرابع من الوعي. وحتى إذا كانت الفقرة تُعبِّر عن وصف تقليدي، فإن ذلك لا يُقلِّل ثقتنا فيها؛ لأنها تتفق، لا فقط مع روح التصوف الموجود في الأوبنشاد، بل مع أوصاف التصوف الانطوائي في كل مكان، على نحو ما سنرى فيما بعد.

لاحظ أنه يُقال عن التجربة إنَّها «تُجاوز إمكان التعبير عنها»، فهي فوق الوصف، بل هي — أكثر من ذلك — «سلام لا يوصف». وهكذا يكون لدينا خاصيتان تشترك فيها التجربة الانطوائية مع النوع الثاني من التجربة الانبساطية، وهما أن التجربة لا يُمكن أن توصف، ثم الغبطة أو السلام. وهي ليست «معرفة الحواس». وينبغي ألَّا نأخذ كلمة «المعرفة» بمعناها الضيق، الذي نستخدمها فيه عادة. وإنَّما على أنها تشمل أي إدراك أو وعي. والحالة الرابعة ليست حالة إحساس؛ لأن الإحساس مستبعد منها، وهذا واضح من القول بأن «إدراك العالم، وإدراك الكثرة قد مُحيا». وليس ذلك فحسب، بل إنَّها «تجاوز الفهم». ولا شك أننا لا بد أن نكون حريصين قبل أن ننسب للراهب الهندي القديم التفرقة بين الأبستمولوجيا الحديثة وعلم النفس، لكنَّا نجد في جميع أنواع الكتابات الصوفية، القديمة والحديثة، أن كلمة مثل «الفهم»، والتي يُمكن أن نُترجمها هنا بالكلمة الإنجليزية

---

[٥٩] الأوبنشاد، مرجع سابق، ص٥١. (المؤلف)

«عقل» أو «ذكاء» أو «قدرة عقلية».[٦٠] وهي تُستخدم لتعني ملكة التفكير، بمعنى الفكر التجريدي أو الفكر التصوُّري كملكة متميزة عن الإحساس. نجد خلال الكتابات الأدبية أن الفكر والفهم مستبعدان بهذا المعنى من مجال الوعي الصوفي. وأنا شخصيًّا ليس عندي أدنى شك أن هذا هو معنى عبارة «يجاوز الفهم». والمقصود بالضبط هو أن هذه الحالة الرابعة للوعي لا يُمكن بلوغها إلَّا بالتخلص من المفاهيم والتصورات، مثلما يُتخلَّص من الإدراكات الحسِّية والصور الحسِّية. وفضلًا عن ذلك فإن الفقرة تقول إن هذه الحالة الرابعة ليست «معرفة نسبية» (أي إنَّها ليست معرفة بالعلاقات) ولا هي معرفة استدلالية. وهكذا تؤكِّد الفقرة أنها ليست الوعي المجرد للعقل.

وأول عبارتين في الفقرة سلبيتان؛ فهما تقولان ما ليست عليه التجربة. ثم تستمر الفقرة لتخبرنا — بطريقة إيجابية — ما هي التجربة. فهي «الوعي الموحِّد الخالص»، وهي «خالصة» لأنها خالية من كل مضمون تجربي، وهي «موحِّدة» لأنها تحتوي على الكثرة، ومن ثم فهي «الواحد»، وهي الواحد الذي ليس له آخر ولا ثاني، وهي الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف. وهي، أخيرًا، **الذات**.

والعبارة التي تقول إنَّها الذات أو الأنا، تُرادف قولنا — في المصطلحات الميتافيزيقية الغربية — إنَّه **الأنا الخالص**، الذي أنكر هيوم وجودها، والذي يُنكرها أيضًا معظم التجريبيين المحدثين. فالأنا التجريبي قد جُرِّد من كل محتوًى تجريبي، وما يتبقى هو الوحدة العارية للأنا الخالص. غير أن كلمة الذات، أو الأنا، كما يُستخدم في الأوبنشاد — والنص المقتبس نموذج وليس استثناء — ذات معنى مزدوج. إنَّني أنا الذي وصلت إلى **أناي** الخالص، لكنَّها أيضًا الذات الكلية أو الكونية، التي هي الواقع الحقيقي النهائي أو المطلق للعالم. وهذا المعنى المزدوج يرجع إلى خلط في الفكر، أو اختلاط في اللغة، وهو متعمد، السبب أنه طبقًا للاثنائية،[٦١] فإن تأويل الفيدانتا Vedanta[٦٢] لهذه التجربة هو

[٦٠] يستخدم المؤلف هنا ثلاث كلمات يصعب نقل الفروق الدقيقة بينها، وهي: Intellect, Ientelligence, Reason. (المترجم)

[٦١] يستخدم المؤلف هنا كلمة Advato، وهي تعني اللاثنائية أو الواحدية، وتُعبِّر عنها مدرسة من مدارس الفيدانتا في الهند، التي ترفض الثنائية، وترى أن الواحدية هي الحقيقة النهائية. وقد نشأت في القرن السابع الميلادي. (المترجم)

[٦٢] الفيدانتا Vedanta أجزاء من الأوبنشاد، تشتمل على ستة مذاهب تهدف إلى إزالة الألم بواسطة «اليوجا»، والمصطلح يعني باللغة السنسكريتية — أي الهندية القديمة — «خاتمة الفيدا». (المترجم)

أن الذات الفردية والذات الكلية ليستا موجودين منفصلين، وإنَّما يتَّحدان في هوية واحدة. فأنا الذات الكلية أو الأنا الكلي، وهذه الهوية بين أناي الخالص، وأنا الكون الخالص، الذي انكشف في الوعي الصوفي هو المرادف في الأوبنشاد، لاعتقاد المتصوِّف المسيحي أنه بلغ في التجربة الصوفية مرحلة «الاتحاد بالله». والتأويل المسيحي للتجربة الانطوائية بوصفها الاتحاد مع الله، والتأويل الهندوسي لها بوصفها هوية مع الذات الكلية[٦٣] ليسا تأويلين متحدَّين، لكنَّهما مع ذلك مرتبطان أوثق ارتباط الواحد منها بالآخر ارتباط الترادف أو التطابق، والفرق بينهما هو أنَّنا بينما نجد أن مؤوِّلي الفيدانتا اللاثنائية للتجربة على أنها هوية دقيقة مع الموجود المطلق، نجد أنَّ المسيحية — متفقةً في ذلك مع ديانات التأليه الغربية الأخرى، مع الإسلام واليهودية — تُصرُّ على أن «الاتحاد» لا يعني الهوية، بل شيئًا أقل من ذلك. وهي مسألة سوف ندرسها فيما بعد في هذا الكتاب.

في دراستنا للتصوف الانبساطي، جعلنا أول نموذج ندرسه عبارة إيكهارت المضغوطة إلى أقصى حد، ولم نُقدِّم لها أيَّة تفصيلات؛ بل اكتفينا بعظام التجربة عارية، إن صحَّ التعبير، وحاولنا، عندئذ، توضيحها وتكملتها بتفصيلات أكثر من الوصف السيكولوجي لنوع التجربة ذاتها الذي قدَّمه عقل معاصر، وسوف نأخذ بنفس المنهج. لقد بدأنا بفقرة موجزة غير مُفصَّلة، مأخوذة من «الماندوكا أوبنشاد»، وكنَّا نأمل أن تُساعدنا المقارنة بين هذه الفقرة وبين تجربة أديب في القرن التاسع عشر هو «ج. م. سيمونز» في ملء الثغرات. والفقرة المأخوذة من «سيمونز» اقتبسها وليم جيمس في كتابه «صنوف من التجربة الدينية».[٦٤] وسوف نُلاحظ أن التجربة أتت إلى «سيمونز» دون أدنى جهد من جانبه، فكانت تلقائية تمامًا، فهو لم يسعَ إليها. ويُلاحظ المرء أيضًا أنها ليست حادثة معزولة في حياته، وإنَّما حدثت له مرَّات كثيرة. وهو لم يُعطِ لتجربته أي تأويل ديني خاص بأي معنًى لهذا المصطلح؛ فهو مثلًا لم يستخدم لفظ «الله». وكانت روايته على النحو التالي:

> «فجأة في الكنيسة، أو مع رفاق، أو وأنا أقرأ … شعرتُ باقتراب حالة نفسية، استولت على ذهني وإرادتي، على نحو لم أستطع مقاومته. واستمرت ما بدا لي

---

[٦٣] برفسور ر. س. زينر، في كتابه «التصوف»، مطبعة جامعة أكسفورد، عام ١٩٥٧م. (المؤلف)

[٦٤] وليم جيمس، مرجع سابق، ص٣٧٦. وقد اقتبسه جيمس من كتاب هـ. ف. براون «ج. أ. سيمونز: سيرة حياة»، لندن، عام ١٨٩٥م، ص٢٩–٣١. وهناك تجربة مماثلة ذكرها مارتن بوبر في صفحة ١٥٥،

> أنه أبدية، ثم اختفت في سلسلة من الإحساسات السريعة كنتُ فيها أشبه بمن يفيق من تأثير مخدر. وأحد الأسباب التي جعلتني أكره هذا النوع من النوبة، هو أنَّني لم أستطع أن أصفها لنفسي، ولا أستطيع حتى الآن أن أجد الكلمات التي تجعلها واضحة ومفهومة؛ **فهي تعتمد على محو تدريجي، وإن كان سريعًا: للمكان، والزمان**، والإحساس، ولعوامل متنوعة في التجربة. كانت تصبغ بصبغتها ما نُحب أن نُسمِّيه **ذاتيًّا**. وبمقدار ما تطرح هذه الحالات من الوعي المعتاد، يكون الشعور بالوعي **الجوهري الكامن كثيفًا. وفي النهاية لا يبقى شيء سوى الذات المجردة الخالصة المطلقة. ويُصبح الكون بغير شكل، خاليًا من المضمون. غير أن الذات تبقى قائمة**، مرعبة في توقدها العارم ... وبدأت العودة إلى الحالات العادية لموجود واعٍ باكتشافي أولًا لقدرة اللمس، ثم بالتدفق التدريجي السريع للانطباعات والاهتمامات اليومية. غير أن لغز ما يُسمَّى بالحياة بقي بغير حل، ولقد كنتُ ممتنًا بعودتي من هذه الهاوية ... ولقد تكرَّرت هذه النوبة، لكنَّها كانت تقل في ترددها، حتى بلغت سن الثامنة والعشرين. وكثيرًا ما سألتُ نفسي بعد يقظتي من هذه الحالة التي لا شكل لها لموجود واعٍ عارٍ، ما هو اللاواقع أو اللاحقيقة؛ أهو الذات الشاكة الفارغة التي تنتابها نوبة من الجنون ... أم هذه الظواهر المحيطة بها.» [التشديد على الكلمات من عندي]

ولقد علَّق بروفيسور «زينر» على هذه الفقرة ببعض الملاحظات، فقال إنَّها متأثِّرة بالفكر الهندوسي، وربما كانت اللغة متأثرة بهذا الفكر، لكن ليس ثمة مبرر للشك في صحة وصف هذه التجربة. لقد تأثَّر المتصوِّفة المسيحيون بمتصوِّفة مسيحيين آخرين من حيث اللغة التي يستخدمونها، لكن ليس ذلك مبررًا للشك في صحة أوصافهم.

إن تجربة «سيمونز» — من جميع الجوانب الهامة — توازي التجربة التي وصفتها «الأوبنشاد»، كما توازي، كما سنرى فيما بعد، جميع التجارب النموذجية عند المتصوِّفة المسيحيين والمسلمين، لكنَّها في جوانب أخرى معينة ليست نموذجية، وهي تكشف عن

رغم أنها اقتُبِست هناك في سياق مختلف، لكن يُمكن استخدامها في إلقاء الضوء على نصوص «ماندوكا أوبنشاد». (المؤلف)

سمات فردية خاصة «سيمونز». ولو بدأنا بالسمات الأخيرة، لوجدنا أن التجربة غير عادية؛ لأن سيمونز كرهها، وكان ممتنًا لانقضائها. ومن ثَم فهي تفتقر بوضوح إلى عنصر الغبطة، والسلام، والنشوة، التي هي خاصية مشتركة في جميع الحالات التي عرفتها. وسمة أخرى هي غياب الاقتناع القوي بالواقع الموضوعي. فقد ظلَّ شاكًّا بالنسبة لهذا الواقع. وسمة ثالثة هي أن التجربة لم تعطه أي شعور بمعنى الحياة.

أعود الآن إلى دراسة الخصائص المشتركة بينها وبين الفقرة التي اقتبسناها من الأوبنشاد. وأعظم الأشياء أهمية بالنسبة لنا أن نُلاحظ وأن نؤكِّد واقعة أن النواة الجوهرية في التجربة الانطوائية، التي تدور حولها جميع العوامل الأخرى، متحدة، أو هي واحدة في روايات كل من «سيمونز» و«الأوبنشاد»؛ إذ يصفها «سيمونز» في الفقرة التي اقتبسناها بكلمات وضعنا تحتها خطًّا، فهو يصل إلى التجربة بمحو الإحساس، «وعوامل منوعة أخرى في التجربة»، وهي عبارة تُغطي كل المضمون التجريبي للوعي. فما بقي كان في الواقع عدمًا، وهو ما أطلق عليه «سيمونز»، «الفراغ»، و«الخواء»، و«حالة لا شكل لها لموجود عارٍ»، ورغم ذلك «فالذات تبقى توقدها العارم». فهي في الحقيقة «وعي جوهر كامن»، وهي عبارة ترادف في الأوبنشاد «الوعي الخالص». وهي أيضًا «الذات المجردة الخالصة المطلقة» التي بقيت بعد اختفاء كثرة المحتويات التجريبية.

وتتسم تجربة «سيمونز» بأنها تنطوي على مفارقة، المفارقة المركزية للوعي الصوفي من النوع الانطوائي، أعني أنه على الرغم من أنها سلبية تمامًا، وغياب محض، ومع ذلك فهي تجربة إيجابية. وعلى الرغم من أنها وعي، فهي وعي بأي وجود جزئي.

قد يظهر سؤال عمَّا إذا كان ما كتبه «سيمونز» يؤكِّد، أو أنه يتضمَّن بطريقة غير مباشرة، ما هو خاصية للتراث الرئيسي المتصوِّف الانطوائي في الشرق والغرب، وأنه كان يشعر أن الذات الفردية المجردة التي تنبثق بعد اختفاء الكثرة، في هوية، بمعنى ما، أو متحدة، مع **الذات الكلية** للعالم، أو **الواحد**، أو **المطلق**، أو **الله**. وفي اعتقادي أن هذه الحالة لم يذكرها «سيمونز» بوضوح، لكن كلماته بدت وكأنها تُعبِّر عن «الوعي الجوهري أو الكامن»، الذي يُجاوز الفردية، التي عادة «ما نُحب أن نُطلق عليها اسم الذات». وعلى أيَّة حال، فلا يُمكن أن يكون هناك شك في أنه مرَّ بالتجربة التي ميَّزها المتصوِّفة باسم «الذات» التي تتحد مع **الذات** الكلية، أو تُشارك في طبيعتها.

أمَّا بالنسبة للخصائص الباقية، فنحن نرى أن تجربة «سيمونز» يُقال عنها إنَّها لا يُمكن أن توصف، ولا نقدر أن نفهمها فهمًا عقليًّا؛ يقول «لم أستطع أن أصفها لنفسي»، و«لا أستطيع حتى الآن أجعلها واضحة أو مفهومة».

ولا بد أن نتذكَّر، أنَّنا لسنا في الوقت الحاضر، نُثير أي سؤال حول ما إذا كانت هذه التجارب؛ مثل تجارب «سيمونز» وتجارب مؤلفي الأوبنشاد، هي تجارب حقيقية بأي شيء موضوعي، أو ما إذا كانت مجرد هلوسات وهذيان ووهم، كما يعتقد المُتشكِّك، فنحن الآن معنيون فحسب بوصف وتصنيف التجارب السيكولوجية التي يؤكِّدها المتصوِّفة، ثم نسأل السؤال المبدئي عمَّا إذا كان صحيحًا. كما ذهب «برود» وكثيرون غيره أن للتجارب الصوفية نواة من الخصائص المشتركة في كل زمان ومكان. وهذا السؤال هو مجرد مقدمة تمهيدية لمناقشة ما إذا كانت — حتى لو كانت هناك مجموعة من الخصائص المشتركة — تصلح كحجة قوية للإيمان بأنَّ المتصوِّف يُصبح على اتصال مباشر بواقع حقيقي موضوعي لا يتصل به غيره من الناس بأيَّة طريقة أخرى.

يبدو من الواضح أنه إذا كانت هناك خصائص مشتركة بين التجارب الصوفية الموجودة في جميع الديانات، والثقافات، ومراحل التاريخ، فإنَّنا لا نستطيع أن نتوقَّع وجودها في كل مكان موصوفة بنفس الكلمات. ولا بد لنا، بالتأكيد، أن نتوقَّع، على العكس، تنوُّعًا هائلًا في المفردات اللغوية، والأسلوب، وطرق التعبير. ومن ثَم فلا بد أن نكون قادرين على النفاذ من غلالة الكلمات، إلى جسد التجارب الذي تُغلِّفه هذه الكلمات. لا بد أن نكون قادرين على التعرُّف على التجربة نفسها، رغم وصفها بأنواع مختلفة اختلافًا واسعًا من مفردات اللغة. ومن الضروري أن نتذكَّر ذلك بصفة خاصة عندما ننتقل من التصوف الشرقي للأوبنشاد إلى جو ديني وثقافة مختلفة أتم الاختلاف، عند متصوِّفة المسيحية، في العصور الوسطى. والواقع أنَّنا قد نندهش عندما نجد تشابهًا ملحوظًا بين لغة الأوبنشاد وبين لغة بعض متصوِّفة المسيحية، كلَّما حصر الأخيرون أنفسهم — بقدر المستطاع — في وصف بغير تأويل، لكن بمقدار ما يدخل هذا التأويل إلى الوصف ويتغلغل فيه، فسوف تميل مفردات اللغة التي يستخدمها الهنود إلى الانحراف جذريًّا عن ألفاظ المسيحيين.

وسوف أنتقل الآن إلى نماذج مسيحية للوعي الصوفي من النوع الانطوائي، ثم إلى نماذج بعد ذلك من ثقافات أخرى، وربما بدأنا بمتصوِّف كاثوليكي من العصور الوسطى هو «جان فان روز بروك» (١٢٩٣–١٣٨١م)، الذي أخضع كل كتاباته لحكم الكنيسة الأخير. كتب يقول:

> «الرجل الذي يُعاين الله … يستطيع دائمًا أن يدخل عاريًا غير مثقل بالصور، إلى ذلك الجزء العميق من روحه. وسوف يجد أنه اكتشف النور الأزلي … إنَّها

[هذه الروح] لا اختلاف فيها ولا تمايز، ومن ثَم فهي لا تشعر بشيء سوى الوحدة.»

باستثناء تأويل التجربة الصوفية تأليهيًّا على أنها معاينة الله، فإن بقية هذا الاقتباس يقترب من التجربة الصوفية الخالصة غير المؤوَّلة على نحو ما يُمكن المرور بها. وهناك خاصية أكَّدها «روز بروك» هي أن التجربة كانت بغير صور، وهو يعني بهذه الكلمة ما يعنيه معظمنا في يومنا الراهن، أعني الصور الحسِّية، التي يقول بها كثيرون بوضوح في فقرات مماثلة؛ فهو يقول إن التجربة «لا تمايُز فيها ولا اختلاف». ومن ثم فلا توجد فيها كثرة، ولا «عوامل متنوعة من العوامل التي نجدها في تجاربنا المألوفة التي تشمل، بالطبع، على إحساسات وأفكار، كما تشتمل كذلك على صور.» ومن هنا فإن الروح «لا تشعر بشيء سوى الوحدة»، التي هي في الوقت ذاته متحدة في هوية واحدة «مع ذلك الجزء العميق من الروح»؛ أي الذات أو الأنا الخالصة. وتظهر المفارقة الأساسية للوعي الانطوائي في قوله بأنَّ هذه الوحدة فارغة وبلا مضمون، وهي مع ذلك «النور الأزلي». فإذا ما قارنَّا ذلك بالفقرة المقتبسة من «الماندوكا أوبنشاد»، لرأينا أن التجربتَين المدونتين، واحدة لمتصوِّف هندوسي، والثانية لمتصوِّف كاثوليكي، متحدتان تمامًا. ولا بد لنا أن نُلاحظ أيضًا أن قديس العصور الوسطى، كان — بالطبع — يجهل جهلًا تامًّا وجود أي تجربة هندوسية من هذا النوع، بحيث لا يوجد أدنى احتمال لتأثره بها.

وكتب «روز بروك» في مكان آخر:

«إن أمثال هؤلاء الرجال المستنيرين، أصحاب الروح الحر، يرتفعون فوق العقل، إلى رؤية عارية **لا صور فيها**، حيث تعيش الاستدعاءات الأزلية التي تجذبه نحو الوحدة الإلهية.»[٦٥] [التشديد من عندي.]

ويتحدَّث «روز بروك» في مكان آخر عن الرجل المستنير «الذي لا تعوقه عوائق من الصور الحسِّية».[٦٦] وبذلك يجعل ما يقصده من «**الصور**» يُجاوز أي شك. ونحن نُلاحظ في النص الذي اقتبسناه الآن توًّا أن ماهية التجربة تكمن في هذه الرؤية العارية الخالية من الصور، هي العثور على **الواحد**، أو **الوحدة المطلقة**، التي تتَّحد هنا مع الألوهية.

---

[٦٥] المرجع السابق، «كتاب الحقيقة العليا»، الفصل التاسع. (المؤلف)

[٦٦] المرجع السابق، «تزيين الزواج الروحي»، الكتاب الثاني، الفصل الرابع عشر. (المؤلف)

يكفي ذلك بالنسبة لرؤية «روز بروك» عن التجربة ذاتها. ودعنا الآن نرى، ما الذي فعله بها عندما أوَّلها من منظور اللاهوت المسيحي:

> «هناك يحدث اتحاد لا تمايز فيه، ويجد المستنيرون في داخل أنفسهم **تأملًا جوهريًّا، يفوق العقل**، ويُجاوز العقل، ويجدون ميلًا خصبًا ينفذ في كل حالة وفي كل وجود. ينغمسون هم أنفسهم في هاوية من الغبطة بلا قرار ولا مهرب منها، حيث توجد طبيعة ثالوث الأشخاص الثلاثة الإلهيين، في **الوحدة الجوهرية**. انظر إلى هذه الغبطة أنها **واحدة وبلا طريق** حتى أنه فيها ... تتوقَّف جميع التمييزات الإنسانية وتتلاشى ... **ويتحوَّل كل نور فيها إلى ظلام حالك**. وهناك في الأشخاص الثلاثة يكون مكان للوحدة الجوهرية، ومستقر بلا تمييزات ... لأنَّ هذه الحالة من الغبطة، من البساطة والوحدة، لدرجة أنه لا **الأب**، ولا **الروح القدس**، يتميَّزون بوصفهم أشخاصًا.»[٦٧] [التشديد على الكلمات من عندي]

وقدر كبير مِمَّا ورد في هذه الفقرة هو، مرة أخرى، وصف خالص للتجربة. ويبدأ ذكر التأويل المسيحي بعد ظهور فكرة التثليث. وتتحد الوحدة العارية التي لا تمايز فيها ولا اختلاف مع واحدية الألوهية، قبل أن تتمايز هذه الواحدية وتتجلَّى في الأشخاص الثلاثة؛ فهي الوحدة الكامنة خلف الأشخاص الثلاثة، تمامًا كما تتمايز فكرة الألوهية عند «إيكهارت» عن فكرة الله. فإذا عُدنا إلى الأوصاف غير المؤوَّلة، نسبيًّا، من هذه الفقرة، لوجدنا أنه لا توجد عناصر تنكشف أمامنا، بل مفردات لغوية جديدة وغريبة في تجربة «روز بروك» تحتاج إلى تفسير ... فالوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، تُسمَّى «الهاوية بلا قرار»، و«الهاوية»، و«الهوة السحيقة»، وهي كلمات كثيرًا ما تتردَّد على ألسنة المتصوِّفة المسيحيين، لتعني **اللامتناهي**. وهي ترتبط هنا «بالعمق الذي لا قرار له»، ولك أن تُقارن ذلك بنفس الكلمات التي استخدمها «بوهيمي»؛ «فاللاطريق» يعني اللاتمايز، ما دام الطريق يعني الدرب في المكان، والدرب هو خط حدود وتمايز. وللواحد نفس المعنى، فهو يؤكِّد غياب الثنائية والتقسيم. ونحن نلاحظ في تجربة الوحدة «أنَّ أي تمييز إنساني يتوقَّف ويختفي». وعبارة «يتحوَّل كل نور إلى ظلام حالك» تُدخِل

---

[٦٧] المرجع السابق، كتاب الحقيقة العليا، الفصل الثاني عشر. (المؤلف)

مجموعة جديدة من الاستعارات المشتركة، للمتصوِّفة المسيحيين، لكنَّها لا تُدخِل أي معنى جديد جدة حقيقية؛ فالظلام مجاز، يدل على غياب أي تمييز. وربما كان المجاز مشتقًّا من واقعة أن جميع التمييزات البصرية تختفي في الظلام. قارن ذلك بالعبارة التي وردت في أول نص اقتبسناه من «روز بروك» عندما تحدَّث عن الإنسان الذي يُعاين الله ويدخل في وحدة بلا تمايز أو اختلاف «يجد [هناك] انكشافًا للنور الأزلي». وليس ثمة تناقض (فيما عدا ما هو موجود بالفعل في المفارقة الأساسية لتجربة الخواء السلبي). والقول بأنَّ الله هو النور، هو مجاز شائع؛ للتعبير عن خيريته وغبطته. أمَّا القول بأنه ظلام فهو لا يُشير إلَّا إلى غياب التمييزات. إن المجازين في التصوف المسيحي كثيرًا ما يشقان طريقهما قسرًا لإحداث المفارقة. وهكذا يتحدَّث Suso عن الرؤية السعيدة، بوصفها «الغموض المثير للدوار». والصمت مجاز آخر، كثيرًا ما يُستخدم للدلالة على انعدام التمييزات.[٦٨]

لا أستطيع أن أحجم عن اقتباس فقرة واحدة أخرى من «روز بروك»، وهي لا تُعلِّمنا أي شيء جديد من الناحية الجوهرية، لكني أقتبسها، أساسًا، لما في لغتها من جمال شعري:

---

[٦٨] طبقًا لما يقول «برفسور زينر» (مرجع سابق، ص١٧٠–١٧٤) فإن روز بروك يُفرِّق بين الحالة الطبيعية الخالصة للفراغ الذي لا صور فيه، والذي — رغم أنه يُصاحبه إحساس بالسلام والسكون — يُمكن لأي إنسان أن يبلغه بدون نعمة من الله، والوحدة الحقة مع الله التي تفوق الطبيعة. وهو يعتقد أن هناك تجربتَين مختلفتَين أتمَّ الاختلاف. لم يصل حكماء الأوبنشاد إلَّا إلى الأولى منهما والمرحلة الدنيا، في حين أن متصوِّفة المسيحية بلغوا التجربة الثانية بجهدهم. وهو يخبرنا أن للحب في التصوف المسيحي أهمية قصوى، بينما لا نجد ذكرًا في «الفيدانتا». وبذلك لا يتَّفق «بروفيسور زينر» مع وجهة النظر التي أذهب إليها، والتي تقول إنَّ التجربة الموصوفة في «الماندوكا أوبنشاد» هي في عناصرها الجوهرية نفس التجربة الموجود عند متصوِّف المسيحية، لكن حتى لو كان التأويل الصحيح «لروز بروك» أنه يقصد تفرقة التصوف الطبيعي والتصوف الذي يعلو على الطبيعة، لكن الواقع أنه يبقى أن الوصف الفعلي الذي يُقدِّمه للوحدة التي تعلو على الطبيعة بوصفها الوحدة التي لا تمايز فيها، ولا اختلاف، ولا كثرة، يظهر من الفقرات التي اقتبسناها أنها تتَّحد في هوية واحدة مع الوصف الذي قدَّمته «الماندوكا أوبنشاد». والقول بأنَّ متصوِّفة المسيحية يُشدِّدون على الحب، في حين أن ذلك لا يُذكر في «الفيدانتا» لا يُغيِّر شيئًا من هذه الحقيقة؛ فالانفعالات لا تختلف فحسب بين الثقافات المختلفة، بل أيضًا داخل الثقافة الواحدة، وبين الأفراد المختلفين، بالنسبة للتجربة الواحدة لأمزجتهم الفردية. ف «روز بروك» مثلًا يُشدِّد على الحب أكثر كثيرًا مِمَّا يفعل «إيكهارت» الأقل انفعالًا والأكثر عقلانية، وهما معًا يؤكِّدان أن الحب أقل كثيرًا مما تفعله القديسة تريزا. (المؤلف)

> «اللاطريق السحيق لله، مظلم للغاية، ومطلق للغاية، حتى أنه يبتلع بداخله كل طريق أو نشاط إلهي، كما يبتلع جميع الصفات التي تُنسب **للأشخاص الثلاثة**، داخل ثراء الوحدة الجوهرية ... ذلك هو الصمت المظلم الذي يضيع فيه المحبون، لكن لو أنَّنا هيَّأنا أنفسنا له ... ونزعنا عن أنفسنا كل شيء غير أجسادنا ذاتها، وحلَّقنا بعيدًا فوق البحار الواسعة، حيث لا يوجد شيء مخلوق يجذبنا إلى العودة مرة أخرى ...»[٦٩]

أمَّا «مايستر إيكهارت» فهو له لغته الخاصة الجديرة بالملاحظة. وإذا ما اعترفنا الآن بأنَّ ماهية الوعي الوصفي الانطوائي تكمن في تجاوزه لكل محتويات الذهن من الإحساسات، والصور، والمفاهيم، وأيَّة مواد تجريبية أخرى، وبذلك يُصبح وحدة تمحى منها كل كثرة وتمايز، ونحن نجد عنده فقرات لا حصر لها تؤكِّد ذلك، وإليك فقرة منها:

> «وبهذه الطريقة تدخل الروح إلى الثالوث المقدَّس، لكنَّها قد تكون أكثر غبطة لو أنها سارت أبعد من ذلك إلى **الربوبية الفارغة**، التي يُعدُّ التثليث كشفًا لها. **ويتوقَّف النشاط** في هذه الربوبية الفارغة، وعندئذٍ تكون الروح أعظم اكتمالًا، عندما يلقى بها في صحراء الربوبية، حيث لم يعد هناك لا نشاط ولا **صور**، حتى إنها تغوص في تلك الصحراء وتضيع فيها وحيث تتدمَّر هويتها.»[٧٠]

وكلمات «الفراغ» و«الفاصل» و«الصحراء» هي المجازات المُحبَّبة عند إيكهارت وغيره من المتصوِّفة الكاثوليك في القرن الثالث عشر. وكلمة «الفارغ» تعني «الخالي» أعني أنه بلا تمييزات. وتحمل كلمة «الصحراء» المجاز نفسه. ونحن نجد في هذه التجربة أن الصور أو الأشكال، أي الأشياء المتميزة التي لها حدود تفصل بعضها عن بعض، لا سيما الصور أو الأشكال الحسِّية، لم يعد لها وجود بعد ذلك. وليس ثمة نشاط كذلك في هذه الوحدة التي يوحِّد «إيكهارت»، و«روز بروك» بينها وبين الربوبية. ما دام النشاط ينطوي على تمييزات، كالتمييزات الزمنية مثلًا. ولا يُمكن أن تكون هناك حركة في هذا الخلاء الشامل، طالما أنه لا يوجد شيء ليتحرَّك. فالله عند «إيكهارت» يفعل، لكن ليست الربوبية، حيث

[٦٩] روز بروك، مرجع سابق، «تزيين الزواج الروحي»، الكتاب الثالث، الفصل الرابع. (المؤلف)

[٧٠] بلاكني: مرجع سابق، ص٢٠٠–٢٠١. (المؤلف)

الكل في صمت وسكون وظلام وغياب لكل حركة. ونلاحظ أخيرًا القول بأنَّ الروح عندما تدخل الوحدة فإنَّها «تغوص في تلك الصحراء، وتضيع فيها وحدتها، وتدمر هويتها». وطالما أن جميع التمييزات قد انمحت في الوحدة فإن التفرقة بين روح المتصوِّف والوحدة التي داخلها، والتي يمر بتجربتها، تكون قد امَّحت هي الأخرى. وليس ثمة قسمة للذات والموضوع، ولا للمجرب والتجربة. وهذا هو السبب في أن التأويلات المسيحية للتجربة على أنها «الاتحاد بالله»، أو الهندوسية على أنها «الهوية» مع براهمان، أو مع الذات الكلية ... غير أن التأويل ينطوي على نزاع بين أصحاب التأليه ووحدة الوجود، ولا بد أن ننتظر الفحص الأكثر من ذلك حتى نكون مستعدين لمناقشة هذا الموضوع.

والوصول إلى التجربة يتم عند «إيكهارت» عن طريق المنهج المعتاد للوعي الفارغ الخالي من جميع المحتويات الجزئية للذهن. ولقد عبَّر «إيكهارت» عن ذلك بلغته الخاصة على النحو التالي:

> «لو أنَّك كنت تريد أن تمر بتجربة ذلك الميلاد النبيل، فلا بد لك أن تبتعد عن الحشود كلها ... والحشود هي عوامل النفس ونشاطها؛ كالذاكرة، والفهم، والإرادة وكل تنوعاتها، لا بد لك أن تتركها جميعًا، الإدراكات الحسِّية، والخيال ... بهذه الطريقة، وليس بغيرها، تستطيع أن تمرَّ بتجربة هذا الميلاد.»[٧١]

وليس علينا أن نشغل أنفسنا في الوقت الحالي بالسبب الذي جعل «إيكهارت» يُشير إلى التجربة الانطوائية على أنها «هذا الميلاد»، أو الذي جعله يُسمى الملكات الذهنية المختلفة كالذاكرة والإدراك والخيال باسم «عوامل الروح» أو السبب الذي جعله يُشير إليها على أنها «حشود» على المرء أن يغادرها. فهو كشاعر في القرن الثاني عشر له لغته الخاصة. والنقطة التي علينا الالتفات إليها أنه يبدو أنه يقول، ببساطة، في هذه الفقرة، إن الطريق إلى التجربة تعتمد على الذهن الخالي من كل مضمون تجريبي.

وما دامت هذه التجربة تخلو من أي كثرة، فلا تطبيق هنا لمفهوم العدد. وقد لاحظ إيكهارت ذلك، فقال:

> «ترقى الروح البشري إلى السماء، لكي تكتشف الروح التي تُسيِّر السماوات ... وحتى عندئذٍ ... فإنَّها تدفع بقوة في دوامة، من أصلها نشأت الروح. وهناك

---

[٧١] المرجع السابق، ص١١٨. (المؤلف)

> لا تكون الروح بحاجة إلى العدد من أجل المعرفة؛ لأن الأعداد لا تستخدم إلَّا في الزمان في هذا العالم الناقص المعيب. فلا أحد يستطيع أن يضرب بجذوره في الأزل دون أن يتخلَّص من مفهوم العدد … ويقود الله الروح البشري عبر الصحراء في وحدته الخاصة التي هي الواحد الخالص.»[٧٢]

ونحن نجد في هذا النص مضامين أكثر من تجربة الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، فلا بد بالضرورة أن تكون «بلا مكان» و«بلا زمان»؛ لأن الزمان والمكان هما الشرطان الضروريان للكثرة والتعدد. وهناك فقرات لإيكهارت يُعلن فيها أنَّنا لا بد أن نتجاوز الزمان لو أنَّنا أردنا أن نمر بتجربة الاتحاد الصوفي مع الله «أو مع الربوبية»، وهي فقرات كثيرة ومتعددة، ولا تحتاج إلى أن نقتبسها، وتلك نقطة اتفاق أخرى بين التصوف الانطوائي في جميع العصور وفي كل الثقافات، فالأوبنشاد مثلًا تُعلن أن براهمان هو الواحد بغير ثانٍ. وأنَّ هويته مع الأنا الفردية التي تمر بالتجربة هي السر العظيم في الخلاص الذي تسعى الأوبنشاد إلى أن تمنحه، «وهو فوق الزمان، وفوق المكان».[٧٣] وإيكهارت لا يقول هنا إن التجربة بلا مكان، وإنَّما هي فقط بلا زمان. بل إن غياب أي ذكر صريح للمكان هو شيء عديم الأهمية.

وقد يزعم زاعم أنه على الرغم من أن «إيكهارت»، و«روز بروك»، يتحدَّثان عن الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، فإنَّهما استثناءان؛ لأن الغالبية العظمى من متصوِّفة المسيحية لا يتحدَّثون عنها؛ إنَّهم يتحدَّثون عن تجاربهم على أنها، ببساطة، «الاتحاد مع الله». فإذا كانت القضية التي تدافع عنها، وهي أنَّ التجربة المسيحية هي تاريخيًّا واحدة مع التجربة التي تذكرها «الماندوكا أوبنشاد» لا تقوم إلَّا على أساس تجربة «إيكهارت» و«روز بروك» فحسب؛ فقد يُقال إنَّنا انتقينا هاتين الحالتين لأنهما تدعمان حدتنا، وتجاهلنا نماذج أخرى لا تدعمها. وعلينا أن نرد على هذا النقد.

أولًا: علينا أن نُشير إلى أن هناك تعبيرات مجازية معينة يستخدمها الصوفية في وصف تجاربهم لا تنحصر في المفردات اللغوية التي يستخدمها «إيكهارت» و«روز بروك»، وإنَّما هي عامة وشائعة تقريبًا بين متصوِّفة المسيحية، ومن بينها كلمات مثل: «الظلام»،

---

[٧٢] المرجع نفسه، ص١٩٢–١٩٣. (المؤلف)

[٧٣] الأوبنشاد، مرجع سابق، «ستتستار أوبنشاد»، ص١٢٤. (المؤلف)

و«الفراغ»، و«العدم»، و«الصمت»، و«العري»، و«التجرد» ... إلخ. وهذه الألوان من المجاز تَعرِض ما يوصف بمصطلحات أكثر دقة على أنه «الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف». فجميع التمييزات تختفي في «الظلام»، و«الصمت» هو انعدام الصوت. و«العري» هو غياب تحلية الكيفيات. وجميع هذه الكلمات تُفسِّر الجانب **السلبي** من التجربة. وهي لها بالطبع جانبها الإيجابي أيضًا، وهي عندئذٍ توصف بأنها «النور» وليس الظلام. وهكذا يتحدَّث «سوزو» عن تجربته بوصفها «الغموض الذي يُثير الدوار»، وهي عبارة تشتمل، على نحو مفارق، على الجانبين السلبي والإيجابي في عبارة واحدة. والاستخدام العام للمجازات السلبية بين متصوِّفة المسيحية تُشير إلى واقعة أن تجربتهم هي باستمرار وحدة لا تمايُز فيها ولا اختلاف، على الرغم من أن معظمهم يُفضِّلون استخدام مجازات عينية أكثر من استخدام الوصف الحرفي المجرد.

وليس في استطاعتي أن أفحص هنا الأوصاف التي قدَّمها جميع متصوِّفة المسيحية لتجاربهم؛ فهناك تقريبًا حوالي مائة اسم في قائمة المراجع التي أعدَّتها «آن فريما تنل» وطُبِعَت في نهاية كتاب «إفلين أندرهيل» في طبعة مرديان اللينة الغلاف. ولا تشمل هذه القائمة بالطبع سوى معظم الأسماء الشهيرة فحسب، وربما أمكن تركيز الموضوع بطريقة سهلة، لو أنَّنا طرحنا هذا السؤال: هل التجربة الانطوائية عند القديسة تريزا تتَّحد في عناصرها الجوهرية مع تجربة «إيكهارت» وروز بروك، أم إنها تختلف عنهما اختلافًا أساسيًّا؟ لو كانت واحدة فكيف يُمكن لنا أن نُفسِّر اختلاف اللغة، وواقعة أنَّنا لا نسمع أي شيء عن وحدة لا تمايز فيها ولا اختلاف في كتابات القديسة تريزا؟ إن الحالات الجزئية التي اخترناها للمقارنة، مثل إيكهارت والقديسة تريزا، تضع أمامنا أفضل معيار يُمكن أن نجده لهذا الموضوع؛ إذ سيكون من الصعب التفكير في أي زوج آخر من المتصوِّفة المسيحيين يختلفان أتمَّ الاختلاف، أو يكونان قطبَين، يختلف الواحد منهما عن الآخر في الشخصية، والمزاج، والقدرات الذهنية، والمواقف العامة.

ليس صحيحًا، بادئ ذي بدء، أن نقول إن تجربة إيكهارت والقديسة تريزا ليس بينهما شيء مشترك؛ لأنهما معًا يتحدَّثان عن «الاتحاد بالله»، وذلك شيء مشترك بين متصوِّفة المسيحية، وهو جزء من التراث الشائع. ومن الطبيعي أن نفترض أنهم جميعًا يقصدون بها شيئًا واحدًا، ما لم يكن هناك دليل إيجابي على العكس. ولو استطاع المرء أن يتخيَّل أن «إيكهارت» و«القديسة تريزا» قد تقابلا عبر العصور، فسوف يكون مدهشًا، يقينيًّا، أن نجد أنهما في حديثهما عن «الاتحاد بالله» يقصدان تجربتين مختلفتين أتمَّ

الاختلاف، وأنهما في الواقع يتحدثان عن أغراض متضادة. وإذا كان هناك بين متصوِّفة المسيحية مثل هذا النوع من التجربة المختلفة اختلافًا جذريًّا، التي أطلق عليها — بسبب سوء الفهم — اسمًا واحدًا هو «الاتحاد بالله»، فسوف يكون مذهلًا أن هذه الواقعة لم يكتشفها متصوِّفة المسيحية أنفسهم على الإطلاق. أجل، فليس لها ذكر في أي مكان في كتاباتهم. إذ من الواضح جدًّا أنهم جميعًا يفترضون أن هناك تجربة واحدة عظيمة يُشيرون إليها على أنها «الاتحاد بالله»، ويعتقدون جميعًا أنهم يشتركون فيها بعضهم مع بعض، رغم اختلافهم بالطبع في الدرجة.

يفصل بين «إيكهارت» و«القديسة تريزا» قرنان من الزمان، كما تفصل بينهما مسافة مكانية وثقافية، هي التي تفصل بين ألمانيا وإسبانيا. أيجعلنا ذلك أكثر استعدادًا وقبولًا للإيمان بأنهما يقصدان من «الاتحاد مع الله» تجربتَين مختلفتَين أتمَّ الاختلاف؟ علينا — لكي نختبر ذلك — أن نُناقش حالة «القديس يوحنا حامل الصليب».[٧٤] وأن نستخدمه كحد ثالث أو قنطرة بين الاثنين. والمهم هو أن «القديسة تريزا»، و«القديس يوحنا حامل الصليب» لم يكونا فقط متصوِّفَين إسبانيَّين، وعاشا في فترة زمنية واحدة مع بعضهما، لكنَّهما ارتبطا ارتباطًا وثيقًا في عملهما المشترك، وهو إصلاح الأديرة الكرملية؛[٧٥] فقد تعاونا في حركة إصلاح. ويقول «كيرت ف. راينهورت» المترجم الحديث للقديس يوحنا حامل الصليب: «على الرغم من أنَّ يوحنا كان أصغر من الأم تريزا بسبع وعشرين سنة، فقد أصبح هو الموجِّه الروحي لها، كما أصبح أحد اثنين من كهنة الاعتراف لمائة وثلاثين راهبة في الديرة.»[٧٦]

ليس من المعقول أن نفترض في مثل هذه الظروف، أن تجارب القديسة تريزا و«القديس يوحنا» قد مرَّا بالتجربة المُسمَّاة «بالاتحاد مع الله»، لكنَّهما يقصدان بهذه العبارة أشياء مختلفة أتمَّ الاختلاف، وأنه بسبب صلتهما ببعضها، لم يكتشفا أبدًا أن

---

[٧٤] القديس يوحنا حامل الصليب (١٥٤٢–١٥٩١م): راهب كاثوليكي إسباني، سُجِن عدة مرات لمحاولته فرض الإصلاحات التي دعت إليها القديسة تريزا، وكتاباته تصف ما كان ينتابه من وجد روحي. يُحتفل بعيده في ٢٤ نوفمبر. (المترجم)

[٧٥] نظام من الرهبنة في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، أسَّسه على جبل الكرمل في فلسطين «برثولد»، حوالي عام ١١٥٥م، ثم انتشر في أوروبا في القرن الثالث عشر. ويُكرِّس أعضاؤه أنفسهم للتبشير واللاهوت الصوفي. وهم يرتدون أردية بيضاء، ولهذا سمُّوا «بالأخوة البيض». (المترجم)

[٧٦] القديس يوحنا حامل الصليب، مرجع سابق، المقدمة، ص٢٠. (المؤلف)

هناك اختلافًا بينهما. والسؤال الآن هو ما إذا كانت التجربة التي مرَّ بها القديس يوحنا هي نفسها التي تحدَّث عنها إيكهارت، وأطلق عليها اسم «الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف». لو كان الأمر كذلك فلا بد أن تكون القديسة تريزا هي الأخرى قد مرَّت بهذه التجربة.

لم يستخدم القديس يوحنا — على قدر ما أعلم — أيَّة عبارة تُطابق بالضبط العبارة التي استخدمها إيكهارت؛ فلم يكن لديه العمق الفلسفي ولا موهبة التفكير المجرد، التي كان يتميَّز بها إيكهارت، لكنَّه كان يملك ذهنًا أفضل بكثير من القديسة تريزا، أكثر دُربة وقدرة على التحليل. كما كان يتمتَّع بموهبة ملحوظة في الوصف السيكولوجي؛ فقد وَصَف، بنفاذ وثراء في التفصيلات، كيف أن الذهن لكي يصل إلى الاتحاد فلا بد له أن يكبت بداخله جميع الإحساسات، والصور، والأفكار، وأفعال الإرادة. وهي نفسها عملية تفريغ الذهن من كل محتوياته التجريبية التي وجدناها عند إيكهارت ومتصوِّفة الأوبنشاد، بل الواقع عند جميع المتصوِّفة الذين كانت لهم قدرة عقلية كافية لتحليل عملياتهم الذهنية، وتخليص الذهن من كل الصور والأفكار الجزئية، هو بالضبط عملية محو الكثرة التي تحدثت عنها «الماندوكا أوبنشاد»؛ لأن الكثرة المُشار إليها ليست شيئًا آخر سوى كثرة الإحساسات، والصور، والأفكار، التي تتوالى عادة في الوعي. والنتيجة الوحيدة للتخلص من كل محتويات الذهن لا يُمكن أن تكون سوى الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف «فهي لا تؤدي إلى اللاوعي أو اللاشعور».

وفي استطاعتنا أن نقتبس بعض الفقرات المناسبة من القديس يوحنا، تُعبِّر عن وجهة نظرنا:

> «لا بد للروح أن تفرغ كل ما فيها من كل تلك الصور والأشكال المُتخيَّلة، ولا بد أن تبقى في ظلام حالك بالنسبة لكل هذه الأمور ...»[٧٧]

ولا بد للروح أيضًا:

> «أن تبقى ساكنة، فلا تنخرط في أي تأمل جزئي، ودون أن تقوم بأفعال، أو أن تمارس ملكات التذكر، والفهم، والإرادة ...»[٧٨]

---

[٧٧] المرجع السابق، ص٥١. (المؤلف)

[٧٨] المرجع نفسه، ونفس الصفحة. (المؤلف)

وهو يُخبرنا أنَّنا عندئذٍ نصل إلى:

> «اغتراب الروح وانسحابها من جميع الأشياء والصور والأشكال، ومن تذكرها أيضًا.»[٧٩]

ونحن نقرأ في فقرة أخرى:

> «كلَّما تعلمت الروح الاستقرار فيما هو روحي، توقَّف عمل الملكات، وأفعالها الجزئية ما دامت الروح تُصبح أكثر وأكثر مجتمعة في فعل واحد خالص لا ينقسم.»[٨٠]

[التشديد من عندي.] وترتبط عبارة «الفعل الواحد الخالص الذي لا ينقسم» إنْ لم يكن لها نفس المعنى، بعبارة «الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف»، والاختلاف الوحيد هو في استخدام كلمة «فعل»، غير أن القديس يوحنا — مثل إيكهارت — يؤكِّد توقُّف كل نشاط.

وذلك من الدلائل التي يُمكن جمعها للإيمان بأنَّ القديس يوحنا — وربما القديسة تريزا أيضًا — قد مرَّ بتجربة صوفية، هي في جوهرها نفس تجربة إيكهارت، فلماذا لم تستخدم القديسة تريزا أبدًا مثل هذه اللغة التي استخدمها إيكهارت وتحدَّث فيها عن الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف؟ الجواب، في رأيي، هو أنها كانت امرأة تأخذ بالورع المسيحي البسيط إلى أقصى حد، وبلا أدنى اهتمام بالجانب النظري، أو التفكير المجرد، أو التحليلات والتمييزات الفلسفية، فليست لها القدرة على ذلك. وعبارة «الاتحاد بالله» ليست وصفًا بغير تأويل لتجربة أي موجود بشري، وإنَّما هي تأويل تأليهي للوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف. والواقع أن تجربة القديسة تريزا هي نفسها تجربة إيكهارت، إلَّا أن القديسة عجزت عن التفرقة بين التجربة والتأويل، حتى إنها عندما مرَّت بتجربة الوعي الصوفي الواحد الذي لا ينقسم، قفزت فورًا إلى التأويل المعروف في

---

[٧٩] المرجع نفسه، ص٥٨. (المؤلف)

[٨٠] المرجع نفسه، ص٥٢. (المؤلف)

المعتقدات المسيحية. وهي من هذه الزاوية لا تختلف على الإطلاق عن النموذج الذي قدَّمه «جون ستيورات مل» عن رجل الشارع الذي يرى مسطحًا ملونًا لشكل ما، ثم يقول على الفور «إنَّني أرى أخي!»

سوف أترك الآن ميدان التصوف المسيحي، وسوف أحاول أن أُبيِّن أنَّنا نجد نفس التجربة الانطوائية، بنفس ملامحها الجوهرية في ثقافات أخرى إلى جانب الثقافة المسيحية والهندوسية اللتين درسناهما بالفعل، وسوف نأخذ أفلوطين في البداية كممثل للتصوف في العالم الوثني؛ فلم يكن أفلوطين تابعًا لأي مذهب ديني منظم، وإنَّما كان يؤمن بميتافيزيقا أفلاطون التي سعى إلى تطويرها ودفعها إلى الأمام. كتب يقول: «في رؤيتنا لأنفسنا هناك مشاركة مع النفس وقد استعادت نقاءها.» وهذا يعني أن الوعي بالأنا الخالص «قد استعاد نقاءه»، أعني أنه تحرَّر من محتوياته التجريبية. ثم يستمر قائلًا:

> «لا شك أنه ينبغي علينا ألَّا نتحدث عن الرؤية، وإنَّما نتحدَّث، بدل الرؤية والرائي، عن وحدة بسيطة؛ لأننا في هذه الرؤية لا نُميِّز بين شيئين، وليس هناك شيئان؛ إذ يندمج الإنسان مع **الموجود الأعلى** ويتَّحد به؛ ففي الانفصال وحده توجد الثنائية. وهذا هو ما يجعل الرؤية تربك الأنباء. إذ كيف يُمكن للمرء أن يستعيد أنباء **الموجود الأعلى** كموجود منفصل بينما قد رآه وهو متحد مع ذاته ... فقد أصبح الرائي واحدًا مع المرئي ... أصبحت وحدة لا اختلاف فيها بينه وبين أي شيء آخر ... وأصبح العقل معطلًا مؤقتًا، وكذلك التفكير، وحتى الذات نفسها استحوذ عليها الله، فأصبحت في سكون مطبق، وهكذا هدأ الوجود بأسره ...
>
> تلك هي حياة الآلهة، أو ما يُشبه الآلهة، والرجال المباركين — التحرر من كل ما هو غريب يزعجنا هنا — حياة لا تجد أيَّة متعة في الأشياء الأرضية. إنها: فرار المتوحد إلى المتوحد.»[٨١]

هذه الفقرة الشهيرة عينة تامة تقريبًا لوصف التجربة الانطوائية التي تذكر بوضوح جميع الخصائص المشتركة لهذه التجربة، على نحو ما توجد في جميع الثقافات. وما يتأكَّد

[٨١] أفلوطين، مجموعة مؤلفاته، ترجمة ستيفن ماكينا، التساعية السادسة والتاسعة.

بصفة أساسية هو تجاوز ثنائية الذات والموضوع، والتفرقة بين الذات الفردية **والواحد**. غير أن صاحب التجربة يقول أيضًا إنَّه «ليس لديه أي اختلاف لا في علاقته بذاته، ولا بأي شيء آخر»، وهو إنكار واضح لكل تمييزات المحتوى التجريبي للوعي. والتجربة لا يُمكن وصفها؛ «فهي تربك الأنباء». ومن الممتع أن نلاحظ أن أفلوطين يُقدِّم مبررًا لعملية عدم إمكان الوصف هذه؛ فليس السبب هو أن التجربة «مذهلة للغاية، بحيث لا يُمكن التحدث عنها»، كمن وقع في الحب، أو أيَّة تجربة عاطفية أخرى. وإنَّما السبب منطقي: إن وصلك لشيء ما يعني أنه يقف أمامك كموضوع، تنظر إليه وتفحصه، وتلاحظ خصائصه. غير أن هذا الشرط للوصف لا يتحقَّق في حالة تجربة **الواحد**، ما دام صاحب التجربة قد اندمج فيه وأصبح واحدًا معه، وبلا أي انفصال عنه. أعتقد أنه لا بد من تدوين هذا الاستدلال على أنه تأويل أفلوطين وليس جزءًا من التجربة الفعلية. على الرغم من أنه لا بد أن يكون هناك شيء في التجربة أعطى فرصة لهذا التأويل. وهو ما سوف نحاول أن نكتشفه، لكن من الواضح أنه يتفق مع كل متصوِّف عظيم في كل بلد، وفي كل ثقافة: إن عدم إمكان الوصف المزعوم يرجع إلى نوع من الصعوبة المنطقية الأساسية الكامنة، ولا يرجع إلى محض الشدة العاطفية أو الانفعالية.

ويبرز أفلوطين أن العناصر المشتركة الأخرى هي أن التجربة تجاوز مجال الفهم أو العقل، وأنها تجلب الغبطة إلى صاحبها، كما يكمن فيها أيضًا الشعور الديني بالقدسي أو الإلهي.

يُمكن أن نتناول التصوف بعد ذلك عند صوفية الإسلام؛ فالغزالي العظيم الذي له في الإسلام مكانة يُمكن أن تُقارن بمكانة أوغسطين في المسيحية، كتب يقول:

> «عندما يدخل الصوفي إلى الوحدة المطلقة الخالصة مع **الواحد والتوحد**، فإن الأخلاق تصل إلى نهاية صعودها ورفعتها، فليس ثمة صعود يجاوزها طالما أن الصعود يتضمَّن الكثرة ... فهو صعود من مكان ما ... إلى مكان ما، وعندما تُحذف الكثرة، تقوم **الوحدة**، وتتوقَّف العلاقات.»[٨٢]

[٨٢] مارجريت سميث، «قراءات في صوفية الإسلام». (المؤلف)

والفقرة التالية مقتبسة من محمود الشبستري (١٣٢٠م)[٨٣] يقول:

> «في الله لا توجد ثنائية. في ذلك الحضور لا توجد «أنا»، و«نحن»، و«أنت»؛ «أنا»، و«أنت»، و«نحن»، و«هو» تُصبح واحدًا … طالما أنه لا يوجد تمايُز في الوحدة؛ إذ يُصبح «الطلب» و«الطالب» و«الطريق» شيئًا واحدًا.»[٨٤]

هذان النصَّان ناقصان، من حيث إنهما لا يذكران جميع الخصائص المشتركة للتجربة الانطوائية، لكنهما يذكران الخاصية «النواة» الجوهرية، وأعني بها الوحدة المطلقة التي تستبعد منها كل كثرة. فالغزالي يذكر أنه في التجربة لا توجد علاقات، وذلك نتج بالطبع من واقعة أنه لا توجد كيانات متميزة لترتبط في علاقة. ويؤكِّد محمود الشبستري اندماج الشخصيات الفردية واندماجها مع **الواحد**، وهو جانب من التجربة سوف تُخصَّص له عناية خاصة في القسم التالي من هذا الفصل. ولو أن القارئ رجع إلى الوراء ونظر في النصوص التي اخترناها من أبي يزيد البسطامي كنموذج للغة غير النقدية التي كثيرًا ما يستخدمها المتصوِّفة في عصور ما قبل العلم، لاستطاع الآن أن يتعرَّف على العناصر الجوهرية التي تتوارى في أسلوب سيئ الطالع، ولعرف أنها واحدة عند «الغزالي» و«الشبستري»، وجميع المتصوِّفة الانطوائيين الآخرين.

لقد ازوَرَّ التراث اليهودي باستمرار عن ذلك النوع من التصوف الذي يزعم بوجود الهوية أو حتى الاتحاد مع الله. وكان تأكيده على وجود هوة عظيمة تفصل بين الله وخلقه. حتى إن الزعم بوجود اتحاد، أو هوية، ينفي تلك الهوة اعتَرِضَ عليه، بصفة عامة، اليهوديُّ المتدين؛ ومن ثَم فقد كان ذلك التراث فقيرًا في نوع التصوف الذي نعرضه الآن. ومع ذلك هناك بعض النماذج يُمكن أن توجد عند «الحسدية»[٨٥] المتأخرة، على الرغم من

---

[٨٣] سعد الدين محمود الشبستري (١٢٥١–١٣٢٠م) (٦٥٠–٧٢٠هـ): مُتصوِّف فارسي، وُلِد في شبستر، وهي قرية قرب تبريز. كتب «حديقة الورد الصوفية»، و«حق اليقين في معرفة رب العالمين»، و«رسالة شاهد». أصبح كتابه الأول من الوثائق الكلاسيكية للتصوُّف الإسلامي في الغرب. ذاعت شروحه على كتاب المثنوي. واستطاع أن يُفسِّر «وحدة الوجود»، و«نزول الإنسان الكامل وصعوده». ارتبط اسمه بمصطلحات العشق الرمزي، ورياضة الصوفية. وعندما غزا المغول إيران فرَّ إلى بغداد. (المترجم)

[٨٤] المرجع السابق، ص١١٠.

[٨٥] الحسدية، من الحسيد، بمعنى التقوى، وهي فرقة باطنية غنوصية. وإن كان هناك رأي يعتقد أنها الحصيدية من الحصيد، على الرغم أنهم: «البقية الصالحة التي لم تتمكَّن منها ديانات، ولا عادات الأغراب،

أن معظم اليهود المعتدلين ينظرون إليها على أنها هرطقة. ومن ثَم فإننا نجد بروفيسور «ج. ح. شوليم» يقتبس من أحد متصوِّفة الحسدية قوله:

«هناك أولئك الذين يخدمون الله بعقولهم البشرية. وآخرون يحدقون في العدم. ومَن وهب هذه التجربة العليا يفقد واقعية عقله، لكنَّه عندما يعود من مثل هذا التأمُّل إلى العقل، يجد أنه مليء بما هو إلهي، وبروعة متدفقة.»[٨٦]

صحيح أن هذا النص لا يذكر الاتحاد مع الواحد، لكن الكلمة الهامة هي «العدم»، التي تعني غياب كل كثرة، ومن ثَم كل مضمون تجريبي، إنَّها بغير شك الخلاء الذي لا تمايز فيه ولا اختلاف، وهو لا يُمكن أن يعني شيئًا آخر سوى التجربة الانطوائية الموصوفة وصفًا كاملًا في أنواع أخرى من التراث.

سوف نُناقش في قسم خاص مشكلة ما إذا كانت البوذية تقع تمامًا خارج المجال الذي يُمكن أن يوجد فيه المحور المشترك للتجربة الصوفية أم لا. وما إذا لم يكن ما يُسمَّى بالتصوف البوذي هو نوع مختلف أتمَّ الاختلاف عن النوع الذي ناقشناه، وليس بينهما شيء مشترك أم لا. وذلك لا يُشير في الواقع إلَّا إلى التعاليم البوذية لمدرسة «الهنايانا» التي قيل إنَّها، بمعنًى أو بآخر، «إلحادية». ومن ثَم فخارج نطاقها — في الغرب على الأقل — ينظر إلى هذه التعاليم على أنها ديانات متميزة عن الفلسفة. ويصعب أن تحوم ظلال الشك نفسها حول «بوذية المهايانا»، لا لأن «المهايانا» وجدت فائدة كبيرة من استخدام فكرة الله، أو على الأقل كلمة الله. لكنها تعرض من بعض الجوانب طابع العودة إلى نظرة العالم في فلسفة «الفيدانتا» على نحو ما توجد في «الأوبنشاد». لقد انبثقت البوذية من الهندوسية، والمهايانا هي تصوُّرها الميتافيزيقي للحقيقة المطلقة، على خلاف «الهنايانا» التي رفضت كل تأمل ميتافيزيقي على أنه لا غناء فيه. رغم اتفاقها مع «الفيدانتا» في تصوُّر الاتجاهات النهائية نحو اللاشخصية التي تجعل استخدام كلمة «الله» غير ملائمة تمامًا. ومن هنا فربما كان من الإنصاف أن نتحدث عن «المهايانا» حديثًا مقتضبًا ومبتورًا تمامًا، وهو كل ما يُمكن أن نُقدِّمه في هذا الكتاب.

ولم تصرفها عن عبادة الله على ملَّة اليهود.» راجع: «موسوعة فلاسفة ومتصوِّفة اليهود» للدكتور عبد المنعم الحنفي، مكتبة مدبولي بالقاهرة، ص١٠٧. (المترجم)

[٨٦] شوليم، مرجع سابق، ص٥.

تظهر في كتابات مدرسة «المهايانا» تجربة اللاتمايز وعدم الاختلاف نفسها التي هي الموضوع المركزي للنوع الانطوائي من التصوف في كل مكان، وهي المصدر في تصوُّر سونياتا Sunyata أو «الخواء»، الذي هو التصوُّر الميتافيزيقي الرئيسي عند هذه المدرسة البوذية. وينكشف «السونياتا» أو الخواء الخالص في «البرجنا Prajna» أو «الوعي الصوفي». والاقتباسات الآتية مأخوذة من سوترا Sutra.[٨٧] معروفة باسم: «صحوة الإيمان». تمَّ تأليفها حوالي القرن الأول، وهي تُنسَب تقليدًا إلى «أشفاجوشا Ashvagosha»، ما عدا آخر نص فهو مأخوذ من «سورانجاما سوترا».[٨٨] وأول نص بعد أن يُفرِّق بين «الوعي الذي يُميِّز» — وهو بالطبع وعينا اليومي المألوف، وبين «الوعي الحدسي» أو «ماهية العقل»، الذي تكمن الاستنارة في الوصول إليها — يستمر قائلًا:

> «لا تنتمي ماهية العقل إلى أي تصوُّر فردي للظواهر، أو اللاظواهر … فهي ليس لها وعي تجزيئي، وهي لا تنتمي إلى أي نوع ذي طبيعة مرغوبة. فعملية التفريد والوعي بها لا تظهر إلى الوجود إلَّا في الموجودات الواعية التي تعتز بخيالات الاختلافات الكاذبة …»[٨٩]

لسنا بحاجة إلى تضييع الوقت في إبراز الانتقادات التي يُمكن أن تُوجَّه إلى هذه الفقرة، مثلًا: كيف يُمكن للوعي العادي أن يظهر نتيجة «للخيالات الكاذبة» للاختلافات؟ ذلك لأننا لسنا معنيِّين هنا إلَّا بروايات الوعي الصوفي، الذي يغيب في عمليات التفرد والاختلافات، والتي تتفق في الحال مع بقية تراث التصوف الانطوائي في طابعه المركزي. ونجد أيضًا العبارة الآتية في نفس السوترا:

> «وتتحرَّر ماهية العقل في حالة الاستنارة من كل طرق التفرد والتفكير الذي يُميِّز …»[٩٠]

---

[٨٧] سوترا Sutra، كلمة سنسكريتية، تعني «الخيط»، ثم أصبحت تعني الخيوط المرشدة، وهي مجموعة من النصوص الهادية في الهندوسية والبوذية. (المترجم)

[٨٨] كما هي في ترجمة داويت جولدار «إنجيل بوذا» من الطبعة الثانية، عام ١٩٣٨م. (المؤلف)

[٨٩] المرجع السابق، ص٣٦٤. (المؤلف)

[٩٠] المرجع نفسه، ص٣٦٥. (المؤلف)

كما نجد أيضًا:

«لو كان أي موجود واعٍ قادرًا على أن يبقى مُتحرِّرًا من كل تفكير يُميِّز، فإنَّه سوف يبلغ حكمة بوذا.»[٩١]

وتصور «سيرانجاما سوترا» بوذا وهو يقول لتلميذه المقرَّب «أناندا»:

«لو أنَّك رغبت الآن يا «أناندا»، في فهم أكثر كمالًا للاستنارة القصوى ... فإن عليك أن تتعلَّم أن تُجيب عن الأسئلة دون الرجوع إلى التفكير الذي يُميِّز؛ ذلك لأن التاثاجاتس Tathagats[٩٢] ... قد تحرَّروا من عجلة العود الأبدي: عجلة الموت ثم الميلاد من جديد بهذه الطريقة الوحيدة، وهي الثقة والاعتماد على عقولهم الحدسية ...»[٩٣]

يصعب أن تُشعرنا هذه النصوص بأنَّ مَن كتبوها يصفون تجربتهم الخاصة، وقد تكون عبارات من التراث، لكنها لا بد أن ترتد إلى تجارب مرَّت بها موجودات بشرية بالفعل، وهي تكفي لبيان أن نوع التجربة الصوفية التي هي مصدر «لبوذية المهايانا»، لا تختلف في طبيعتها عن نوع التجارب الانطوائية التي وجدناها في الثقافات الأخرى المتحضرة.

وطبقًا لما يقوله بروفيسور د. ت. سوزوكي،[٩٤] فإن «سونياتا» أو الفراغ أو الخواء البوذي، تعني:

«الفراغ المطلق الذي يُجاوز كل أشكال العلاقات المتبادلة ... ففي الفراغ البوذي لا يوجد زمان، ولا مكان، ولا صيرورة، ولا أي شيء؛ فالتجربة الخالصة هي

---

[٩١] المرجع نفسه، ص٣٦٦. (المؤلف)

[٩٢] التاثاجاتس Tathagats أو البوذات Budhas «أو المستنيرون»، هم أولئك الذين وصلوا إلى مرحلة الاستنارة. قارن د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم»، المجلد الأول، ص٢٢٧، مكتبة مدبولي بالقاهرة. (المترجم)

[٩٣] المرجع السابق، ص١١٢. (المؤلف)

[٩٤] د. ت. سوزوكي (١٨٧٠–١٩٦٦م)، مفكر وباحث ياباني، كان المُفسِّر الرئيسي لبوذية زن في الغرب. كان في شبابه تلميذًا لأستاذ بوذي شهير في أيامه، وتحت هدايته وإرشاده استطاع أن يصل إلى تجربة

> الذهن الذي يرى نفسه على نحو ما ينعكس على ذاته ... ولا يكون ذلك ممكنًا إلَّا إذا كان الذهن هو سونياتا ذاتها [أي فراغ تام]؛ أعني عندما يتخلَّص الذهن من جميع المحتويات الممكنة إلَّا ذاته ...»[٩٥]

لا بد أن نلاحظ — في هذه الفقرة — السمات المشتركة بين تجربة البوذية في **الخلاء**، وبين تجربة الخواء في التجربة الانطوائية التي لاحظناها في مكان آخر؛ «فالذهن يتخلَّص من جميع المحتويات الممكنة إلَّا ذاته ...» فالتخلُّص من جميع المحتويات التجريبية هو الطابع الكلي العام لتلك التجربة. وما الذي يبقى بعد ذلك؟ ليس اللاوعي أو اللاشعور، كما لا بد أن ينتج من عبارة ديفيد هوم التي تخلَّصت من وجود الذات أو النفس، بل إن ما يبقى هو **الأنا الخاص**، أو الذات نفسها، التي ترى ذاتها «منعكسة على نفسها». ومن الممكن، إذن، أن نمرَّ بتجربة «السونياتا» أو **الخواء** «فقط عندما يُصبح الذهن هو السونياتا ذاتها». ويتحد معنى هذه العبارة مع «روز بروك»، عندما قال إن روح الرجل الذي يُعاين الله «لا تمايُز فيها ولا اختلاف، ومن ثَم فهي لا تشعر بشيء سوى الوحدة».[٩٦] وفضلًا عن ذلك فإن هذه التجربة هي نفسها ما يُدركه، سواء تحدَّث عنه على أنه **الخواء**، أو على أنه الوحدة، أو على أنه **الواحد**، أو الذات الكلية. سواء أوَّله على أنه الله، فهو مصدر جميع النظريات الخاصة «بالاتحاد بالله» أو «الهوية مع براهمان»، سواء وجدت في الشرق أو الغرب، وسواء تمَّ التعبير عنها بلغة وحدة الوجود، أو لغة العدمية، أو لغة التأليه. إن **الفراغ، والخواء، والعدم**، والصحراء، والليل المظلم، والبرية القاحلة، والبحر المتلاطم، و**الواحد**، هي كلها تعبيرات مترادفة عن تجربة واحدة، تجربة بالوحدة المطلقة، التي لا يوجد فيها أي تمايز تجريبي، والتي لا تهتم إذا نُظِرَ إليها على أنها الماهية الخالصة للروح الفردية، أو الماهية الخالصة للكون.

علينا أن نتذكر أننا لم ندخل بعد في بحث «حقيقة» أو موضوعية أيَّة تجربة من هذه التجارب فيما يتعلَّق بما يتزعَّمه من كشف لطبيعة الواقع الحقيقي خارج الذهن

ساتوري Satori، أي الاستنارة الفجائية، التي كان لها أهمية قصوى في حياته. كتب «مقال عن صحوة الإيمان في بوذية المهايانا» عام ١٩٠٠م، و«موجز عن بوذية المهايانا» عام ١٩٠٧م. (المترجم)

[٩٥] د. ت. سوزوكي: «التصوف: المسيحي والبوذي»، نيويورك، عام ١٩٢٧م، ص٢٨. (المؤلف)

[٩٦] سبق أن اقتبسناه في القسم السابع من هذا الفصل. والتشديد من عندي. (المؤلف)

البشري، وإنَّما بحثنا فقط الخصائص السيكولوجية للتجربة ذاتها. وفي استطاعتنا الآن أن نُقرِّر بثقة أن هناك إجماعًا واضحًا على الدليل من مصادر مسيحية، وإسلامية، ويهودية، وبوذية، وهندوسية، كما دعمها شهود من الصوفية الوثنية، من أمثال «أفلوطين»، والأديب الإنجليزي المعاصر: ج. أ. سيمونز،[٩٧] أنه يوجد نوع مُحدَّد من التجربة الصوفية، وهو واحد في جميع الثقافات، والديانات، والعصور، والظروف الاجتماعية، التي وصفوها جميعًا بالخصائص المشتركة الآتية:

(١) الوعي الموحِّد الذي يستبعد منه كل كثرة للمضمون الحسي أو التصوُّري أو أي مضمون تجريبي آخر، حتى إنه لا يبقى سوى الوحدة الفارغة أو الخالية فحسب، تلك هي الخاصية الأساسية والجوهرية أو النواة، التي تنتج عنها معظم الخصائص الأخرى.

(٢) التجربة ليست مكانية أو زمانية، وهي خاصية تنبع بالطبع من الخاصية النواة التي ذكرناها توًّا.

(٣) الشعور بالموضوعية، أو الواقع الحقيقي Reality.

(٤) الشعور بالغبطة، والنشوة، والسلام، والسعادة ... إلخ.

(٥) الشعور بأنَّ ما تمَّ إدراكه هو القدسي أو الإلهي (راجع ملاحظاتي حول هذا الموضوع فيما سبق). وربما لا بد أن نُضيف أن هذا الشعور أقل قوة عند متصوِّفة البوذية عنه عند المتصوِّفة الآخرين، رغم أنها لم تكن مجردة تمامًا، وتظهر على الأقل في صورة التوقير العميق الذي ينظر إليه على أنه نبيل إلى أقصى حد. ولا شكَّ أن ذلك يُفسِّر الطابع «الإلحادي» لمدرسة «الهنايانا» البوذية. فلا بد أن نلاحظ أن الشعور «إلهي» تمامًا، قد تطوَّر بقوة في تصوُّف وحدة الوجود الهندوسي، على نحو ما تطور في تصوُّف التأليه في الغرب وفي الشرق الأوسط.

(٦) الانطواء على مفارقة.

(٧) زعم المتصوِّفة أنها تجربة تفوق الوصف.

وطالما أنَّنا بحثنا عن المحور الكلي العام، أو عن مجموعة الخصائص المشتركة، في جميع أنواع التصوف الانبساطي أو الانطوائي، فإن علينا أن نُقارن ونُكمل القائمة

---

[٩٧] جون أونجتون سيمونز (١٨٤٠–١٨٩٣م)، أديب وشاعر إنجليزي، اشتهر بكتاباته عن التاريخ الثقافي لعصر النهضة. وأشهر كُتبه «عصر النهضة في إيطاليا»، في سبعة مجلدات (١٨٧٥–١٨٨٦م)، كما كتب مشكلة الأخلاق عند اليونان والأخلاق الحديثة. (المترجم)

السابقة بالقائمة المقابلة لها في التصوف الانبساطي (في القسم الخامس من هذا الفصل)، على الرغم من أنه سيبدو للوهلة الأولى أن الاختلاف بين القائمتَين ضئيل للغاية، لكن من المرغوب فيه، قبل أن نفعل ذلك، أن تكون أمامنا المناقشات الموجودة في الأقسام الثلاثة التالية.[٩٨]

ثامنًا: التصوف الانطوائي: فناء الفردية

لا يوجد في التجربة الصوفية كثرة ولا تمايز. ولا بد أن ينتج من ذلك أنه يوجد فيها تمايُز بين موضوع آخر، كالتمايز مثلًا بين الذات والموضوع، وإذا كان ما يُدركه ويؤوِّله صاحب التجربة هو **الواحد** أو **الذات الكلية**، أو **المطلق**، أو **الله**، فسوف ينتج من ذلك أن تفقد الذات الفردية صاحبة التجربة فرديتها، وتكف عن أن تكون فردًا منفصلًا، وتفقد هويتها لأنها تضيع أو تندمج في **الواحد**، أو **المطلق**، أو **الله**. وذلك كله — في الصورة التي وضعته فيها — هي مجرد استدلال منطقي أو تأويل. ولا بد أن نسأل الآن عمَّا إذا كانت التجربة تدعمه على نحو مباشر أم لا. فهل هناك تجربة مباشرة بفناء الفردية المنفصلة في شيء يُجاوزها، يدركها على نحو مباشر، ثم يبتلعها إن صحَّ التعبير؟ الجواب هو بالتأكيد: **نعم**. غير أن ذلك لا ينبغي اعتباره تجربة ثالثة جديدة، تعلو وتُجاوز النوعَين الآخرَين؛ الانبساطي والانطوائي اللذين ناقشناهما من قبل؛ فجانب من جوانب التجربة الانطوائية، يحتمل وجوده في جميع التجارب الانطوائية، لكن يُشدِّد عليها في بعض هذه التجارب فحسب. وفي العينات التي ذكرناها في القسم الأخير ورد بشكل خاص هذا الاختفاء للفردية المنفصلة، وتأكَّد في النص الذي اقتبسناه من أفلوطين «... ويندمج صاحب التجربة في **الوجود الأعلى**، ويُصبح واحدًا معه.»[٩٩]

ويبدو أنه كان مقصودًا ومتضمَّنًا — وإن كان لم يبرز بوضوح — في تجربة ج. أ. سيمونز،[١٠٠] كما ذكرناه في نص سابق لإيكهارت.[١٠١] «تغوص الروح وتضيع في هذه الصحراء وتتدمَّر هويتها». وهو أيضًا ما كان يعنيه «روز بروك» في عبارته الشعرية عن

[٩٨] انظر ملاحظتي فيما سبق في القسم الخامس من هذا الفصل. (المؤلف)

[٩٩] في نهاية القسم السابع. (المؤلف)

[١٠٠] في القسم السابع. (المؤلف)

[١٠١] في القسم السابع. (المؤلف)

الوحدة المقدسة، أعني «ذلك الصمت المظلم الذي يفقد فيه المحبون أنفسهم». غير أن هذا الجانب لم يذكر في بقية الحالات التي سقناها. ولَمَّا كان لهذا الجانب من التصوف أهمية عظمى، على المستوى النظري والعملي معًا، فسوف أُخصص هذا القسم لبعض الحالات من التجربة الانطوائية، ونشك بصفة خاصة على حالتين معاصرتين تُلقيان الضوء على سيكولوجية هذا الجانب.

وأول نموذج لنا هو — مرة أخرى — أفلوطين:

> «أنت تسأل كيف يُمكن لنا أن نعرف اللامتناهي؟ وأنا أجيبك، إنَّنا لا نعرفه عن طريق العقل؛ لأن وظيفة العقل التمييز والتحديد. ولا يُمكن أن يكون اللامتناهي على مرتبة واحدة مع موضوعاته. إنَّك لا يُمكن لك إدراك اللامتناهي إلَّا ... بالدخول **في حالة لا تعود فيها موجود أنت ولا ذاتك المتناهية**. وهذا يعني ... تحرُّر ذهنك من الوعي المتناهي. **وعندما تتوقَّف عن أن تكون متناهيًا فإنَّك تُصبح واحدًا مع اللامتناهي** ... وتتحقَّق هذه الوحدة أو هذه الهوية.»[١٠٢] [التشديد على الكلمات من عندي.]

يُمكن أن نُصنِّف النصف الأول من هذه الفقرة على أنه تأويل فلسفي. غير أن النصف الثاني الذي يبدأ بالكلمات الأولي التي شُيِّدت عليها، هو وصف مباشر لحالة الذهن التي مرَّ أفلوطين بتجربتها. فهو في نفس هذه الرسالة إلى «فلاكوس» يقول:

> «إنَّنا لا نستطيع أن نستمتع بهذا السمو إلَّا بين حين وآخر ... لقد تحقَّقتُ أنا نفسي منه ثلاث مرات حتى الآن.»

لو أنَّنا انتقلنا الآن من التصوف الدنيوي غير اللاهوتي عند أفلوطين إلى أقوال ثلاثة متصوِّفة من الديانات التأليهية الثلاثة؛ وهي المسيحية، والإسلام، واليهودية، فسوف نجد كثرة من الدلائل على أنهم مرُّوا بالتجربة نفسها التي ضاعت فيها الفردية.

---

[١٠٢] هذه الفقرة مأخوذة من رسالة من «أفلوطين إلى فلاكوس»، اقتبسه بك، مرجع سابق، ص١٢٣. ويذكر بك مرجعًا هو ر. أ. فوجان «ساعات مع المتصوِّفة»، نيويورك، عام ١٩٠٣م، المجلد الأول، ص٧٨–٨١. (المؤلف)

فلقد كتب «هنري سوزو»،[١٠٣] مثلًا، يقول:

«عندما تفقد الروح وعيها الذاتي في الحقيقة ذاتها، فإنَّها تجعل مُستقرها في ذلك الغموض العظيم الذي يُصيب بالدوار، وهي بذلك تتحرَّر من كل عقبة أمام الاتحاد، ومن خصائصها الفردية ... عندما تختفي في الله ... وباندماج الروح في الله فإنَّها تختفي ...»[١٠٤]

سوف نجد أن أمثال هذه العبارة «تختفي» و«تذوي» تتكرَّر كثيرًا عند المتصوِّفة؛ مسيحيين ومسلمين، للتعبير عن الشعور الفعلي أو التجربة التي مرُّوا بها. وفي الفقرة التي اقتبسناها الآن توًّا من «سوزو» نراه يتحدَّث بإفراط عن ضياع الهوية الشخصية. صحيح أنه مع ذلك يضيف في الحال بعض التحفظات. فهو يقول إن الروح تختفي «ليس اختفاءً تامًّا؛ لأنها لا تصبح الله بالطبيعة ... فهي لا تزال شيئًا خلقه الله». ويُشير ذلك إلى نزاع شهير نشب بين الديانات التأليهية الثلاث حول التأويل الصحيح الذي يُقدِّم لتجربة «الاختفاء» في **اللامتناهي**. ولقد أدان اللاهوتيون المعتدلون في الديانات الثلاث، بقوة، ما أسموه «بوحدة الوجود». وجعلوا عيونهم يقظة تراقب وتُهدِّد المتصوِّفة لميلهم المؤكِّد إلى مذهب وحدة الوجود. «والمفروض أن وحدة الوجود تعني، عمومًا، وحدة الله والعالم. ولكنَّها تعني، عادة، في النزاع الذي نشب بين المتصوِّفة واللاهوتيين «أو رجال الدين» الهوية بين الله وذلك الجزء من العالم الذي هو الذات الفردية. ولقد سمح رجال الدين للمتصوِّفة بالزعم «بالاتحاد بالله»، إلَّا أن هذا الاتحاد لا ينبغي تأويله على أنه «الهوية»، بل على أنه شيء يختلف قليلًا عن الهوية الفعلية المطلقة».

[١٠٣] هنري سوزو (١٢٩٥–١٣٦٦م)، متصوِّف ألماني كبير، ومؤسس «جماعة أصدقاء الرب». كان نبيلًا، لكنَّه مرَّ بتجربة روحية عنيفة أطلق عليها اسم «الصحوة الدينية العميقة»، عاش بعدها حياة روحية خالصة. كتابه الرئيسي هو «كتاب صغير عن الحكمة الأزلية» عام ١٣٢٨م، وهو يشتمل على بعض الموضوعات الصوفية والتأملات اللاهوتية. (المترجم)

[١٠٤] هنري سوزو، «حياة هنري سوزو»، ترجمة ت. ف. نوكس، الفصل الرابع والخمسون. (المؤلف)

وهناك متصوِّف مسلم، عام ٩٢٢م، يُسمى «منصور الحلَّاج»،[١٠٥] الذي صُلب في بغداد؛ لأنه استخدم لغة — بعد بلوغه الاتحاد بالله — يبدو أنه يزعم فيها الهوية مع الله.[١٠٦]

ويعتقد اللاهوتيون أنه حتى في حالة الاتحاد بالله، فلا بد أن تظل فردية المتصوِّف منفصلة ومتميزة عن الله. وبالتالي فلا بد أن يُفهم ذلك الاتحاد بطريقة أخرى. ويُثير ذلك مشكلات تتعلَّق بوحدة الوجود، سوف نناقشها في الفصل الرابع، ولا بد لنا أن نُلاحظ حتى ذلك الحين، أن متصوِّفة الكاثوليكية في العصور الوسطى، الذين كانوا يخضعون،

---

[١٠٥] الحسين بن منصور الحلَّاج (٢٤٤–٣٠٩هـ)، كان صانعًا فقيرًا، يكسب قوته من حلج الصوف. من أعظم متصوِّفة الإسلام، تلقَّى تعليمه على سهل بن عبد الله التستري، ثم اعتصم بقمة جبل أبي قيس يتعبَّد، وصحب الجنيد، شيخ الصوفية في بغداد. بلغت مصنفاته أكثر من أربعين كتابًا، أشهرها «الطواسين»، الذي كتبه بأسلوب رمزي اصطلاحي شديد الخفاء، كانت له عبارات رمزية تُعبِّر عن «شطحات»، منها قوله «أنا الحق». وكثيرًا ما يتحدَّث عن الروح الإلهي والروح البشري على أنهما مُحِبَّان يتناجيان في حالة مزج تام، كما في قوله:

مزجت روحك في روحي كما ... تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسَّك شيء مسَّني ... فإذا أنت أنا في كل حال

وقوله:

أنا مَن أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

كما أن الحلَّاج يقول بقدم النور المحمدي الذي انبثقت منه جميع أنوار النبوة. كان له أتباع كثيرون أعجبوا به واتخذوه إمامًا ومرشدًا، ونسبوا إليه أمورًا خارقة للعادة. حوكم وقُتل عام ٣٠٩هـ، بعد أن تحمَّل بشجاعة نادرة الآلام المبرحة التي أنزلها به قاتلوه. وقد كتب المستشرق ماسينيون عن مأساة الحلَّاج الشهيرة. (المترجم)

[١٠٦] رُوِيَت من هذه الحادثة روايات مختلفة، وكذلك عن شخصية الحلَّاج ودوافعه، انظر «مختارات من جلال الدين»، ترجمها ف. هادلاند ريتز، لندن، ١٩٠٧، — ص١٧–١٨. و. ر. أ. بيكلسون «متصوِّفة الإسلام»، لندن، ١٩١٤، ص١٤٩–١٥٠، ولنفس المؤلِّف «دراسات في التصوف الإسلامي»، الفصل الثاني، ص٢٠. (المؤلف)

في العادة، خضوعًا كاملًا للكنيسة، كانوا عندما يصفون تجربة الاتحاد، حريصين على ازدراء وحدة الوجود، وعلى القول بأنَّ الروح الفردية لا تختفي **تمامًا** في الله، بل تظل كائنًا متميزًا. ومن ثَم فإن عبارة «سوزو» عن هذه النتيجة ينبغي النظر إليها، لا على أنها وصفه التلقائي لتجربته الفعلية، وإنَّما هي تأويل وضعته على لسانه — تقريبًا — قوة السلطات الكنيسية. وهذا لا يعني القول بأنَّ تأويله لا بد بالضرورة إمَّا أن يكون غير مخلص أو خطأ. بل هي مشكلة علينا مناقشتها عندما ندرس مذهب وحدة الوجود، لكن من المستحيل أن لا نلاحظ — ربما بقدر من المتعة — أن متصوِّفة الكاثوليكية كثيرًا ما يقولون عبارات تبدو غير حذرة، تنطوي على هوية وحدة الوجود الكاملة، ثم يضيفون بسرعة فقرة متحفظة، كما لو كانوا تذكروا فجأة السلطات الكنيسية العليا. في الفقرة التي اقتبسناها من إيكهارت، نراه يقول، بلا تحفُّظ، إن «الروح تغوص وتضيع في تلك الصحراء، حيث تتدمَّر هويتها»، غير أن الفقرة الآتية من «إيكهارت» تُبيِّن لنا أنه يتنصل من تأويل وحدة الوجود:

> «في هذه الحالة الرفيعة، تفقد الروح ذاتها الصحيحة، وتتدفَّق بفيض غامر في وحدة الطبيعة الإلهية، لكنَّك ربما تسأل ما هو مصير هذه الروح الضائعة؟ هل تجد نفسها أم لا؟ ... يبدو لي أنه ... على الرغم من أنها تغوص تمامًا في وجدانية الألوهية، فإنَّها لا تلمس القاع أبدًا، فقد ترك لها الله نقطة واحدة صغيرة لتعود منها إلى ذاتها ... وتُعرب نفسها على أنها مخلوقة.»[١٠٧]

فما يُميِّز الذات الفردية عن الخالق — في المصطلحات المسيحية — هو أنها مخلوقة. واستخدام هذه اللغة يجعلنا نُلاحظ أن الكاتب اعترف بوجود الهوة التي تفصل بين الله والإنسان، وهي التي تُصرُّ عليها ديانات التأليه. و«النقطة الصغيرة» هي في الذات الفردية التي لا تندمج مع اللامتناهي بل تظل، بعناد، فردًا متناهيًا ومخلوقًا. غير أن هناك فقرات كثيرة عند «إيكهارت» يحذف منها هذه الفكرة، وهي فقرات لو أُخذت بقيمتها المباشرة لتضمَّنت هوية كاملة بين الله والروح في التجربة الصوفية. والكلمات التي اقتبسناها من قبل تُعدُّ نموذجًا على ذلك. وبعض هذه الفقرات التي تُعبِّر عن وحدة الوجود أمسكت بها الكنيسة كأساس لاتهامه بالهرطقة.

---

[١٠٧] ف. فليفر: «مايستر إيكهارت»، ترجمة س. ر. ب. إيفانز. (المؤلف)

وتجربة ضياع الفردية أو «فنائها» في الوجود اللامتناهي عند صوفية المسلمين معروفة جدًّا حتى أصبح هناك مصطلح فني يُطلق عليها، فهي تُسمَّى بحالة «الفناء Fana»، التي تعني حرفيًّا «التلاشي».[١٠٨] ويتضايف مع الفناء حالة «البقاء Baqa»، التي تعني بقاء الروح التي مرَّت بتجربة الفناء في الله. وبعبارة أخرى فقد لاحظ بروفيسور نيكلسون «أنَّ الصوفي يرتفع إلى حالة تأمُّل الصفات الإلهية، وعندما يفنى وعيه تمامًا، يتحوَّل عنصره إلى بهاء الجوهر الإلهي».[١٠٩] هذه العبارة التي هي شرح نيكلسون بالطبع ليس لها قوة الوصف المباشر الذي يقوله المتصوِّفة أنفسهم، لكن هناك كثرة كثيرة كهذه في كتابات صوفية المسلمين أنفسهم، تدعم المعنى العام لملاحظة نيكلسون، وإن كانت لا تدعم بالطبع عباراته الميتافيزيقية. وفي استطاعتنا أن نقتبس، مثلًا، عبارات من الجنيد (٩١٠م).[١١٠]

> «يغوص الصوفي في المحيط عن طريق الوحدة، والفرار من ذاته ... ويُخلِّف وراءه مشاعره وأفعاله كلَّما دخل في الحياة مع الله.»[١١١]

والفقرة التي اقتبسناها من قبل لأبي البسطامي، تنتهي بهذه العبارة: «سربلني بذاتك، وارفعني لوحدانيتك» حتى «**لا أكون هناك على الإطلاق**»، أي حتى تتلاشى فرديته المنفصلة.

وتشرح مارجريت سميث هذه القضايا بإيجاز بقولها: «في تلك الرؤية يتلاشى الصوفي عن الذات في الواحد، ويبلغ تلك الحالة من الاتحاد التي هي غاية الطلب.»[١١٢]

وعلى ذلك يوجد في اللاهوت الإسلامي نفس الإصرار الموجود في اللاهوت المسيحي على وجود هوة عظيمة بين الله والإنسان. والواقع أن الإصرار فيه أكثر من المسيحية، طالما أنه ينظر إلى العقيدة المسيحية في الحلول على أنها هرطقة وإنكار لتلك الهوة. وعلى الرغم من ذلك فإن صوفية المسلمين — بصفة عامة — لم يكونوا حريصين بالقدر الكافي، حرص

---

[١٠٨] نيكلسون، مرجع سابق، ص٦٦. (المؤلف)

[١٠٩] المرجع نفسه، ص٥٣. (المؤلف)

[١١٠] هو أبو القاسم الجنيد، وُلِد في بغداد، عام ٢٩٧هـ.

[١١١] سميث، مرجع سابق، ص٣٥. (المؤلف)

[١١٢] المرجع نفسه، ص١٨٩. (المؤلف)

إخوانهم المسيحيين لتحصين أنفسهم ضد الاتهام بوحدة الوجود. فكثيرون منهم يعطونك الانطباع بأن هناك قدرًا من الشطط أو التهور في أقوالهم. غير أن الغزالي — بهدوئه الفلسفي — يدين تجربة الفناء بوصفها تتضمَّن هوية مع الله.[١١٣] وله نظريته الخاصة في كيفية تأويل الفناء، سوف أفحصها فيما بعد.

أمَّا المعتدلون من اليهود، فهم يدينون كذلك، وبصفة مستمرة، مذهب وحدة الوجود على أنه هرطقة. غير أن هذا النزوع الصوفي لوحدة الوجود قد ظهر بين الحين والآخر في الديانة اليهودية، رغم أنه كان مغلَّفًا بعباءة الاعتدال. فالتجربة التي يُطلِق عليها صوفية الإسلام مصطلح «الفناء» كانت شائعة بغير شك، بين متصوِّفة اليهودية، وإن كان من النادر أن تجد التعبير الصريح عنها، لكن «برفسور شوليم» يقتبس من كتابات غير منشورة لـ «أبولفيا Abulafia»[١١٤] فقرة تُشير بغير شك إلى ذلك:

> «جميع القوى الباطنية والأرواح المختبئة في الإنسان تتوزَّع وتتمايز في الأجسام. غير أنها مع ذلك بطبيعتها جميعًا عندما تعود ارتباطاتها فإنَّها تعود إلى مصدرها الأصلي الذي هو واحد بلا ثنائية والذي يؤلِّف الكثرة.»[١١٥]

ولن تكون هذه الفقرة واضحة ما لم نفهم مجاز «الارتباطات غير المحكمة». ويزودنا «شوليم» بالشرح فيقول: الارتباطات غير المحكمة للأرواح تعني تحرُّرها من قيود التناهي، حتى تعود إلى مصدرها الأصلي، الذي هو **الواحد** اللامتناهي. ويقول «شوليم» إن المجاز يعني عند هذا المتصوِّف «أنَّ هناك حواجز معينة تفصل الوجود الشخصي للروح عن مجرى الحياة الكونية ... فهناك سد يحجز الروح ويُحاصرها ... ويصونها من التيار الإلهي الذي يفيض من حولها في كل جانب ...» ما الذي يعوق الروح في شخصيتها المتناهية؟ الجواب هو الأشكال الحسِّية والصور التي ينتجها الوعي المتناهي، وهي التي تختفي في التجربة الانطوائية.

---

[١١٣] الغزالي «كيمياء السعادة» ترجمة كلود فيلد عام ١٩١٠م، وانظر أيضًا أندرهيل، مرجع سابق، ص١٧١. (المؤلف)

[١١٤] إبراهيم بن صموئيل أبوليفيا (١٢٤٠–١٢٩١م)، متصوُّف يهودي غنوصي، من روَّاد مذهب القبالة (مذهب السلف)، أسَّس جماعة القبالة النبوية، من تعاليمها أن روح النبوة يُمكن اكتسابها عن طريق تأمُّل الأحرف الهجائية العبرية. (المترجم)

[١١٥] شوليم، مرجع سابق، ص١٣١. (المؤلف)

وتمثل البوذية — في صورة «الهنايانا» — بعض الصعوبات، لكنَّا قد رأينا بالفعل أن تصوُّف «المهايانا» يُمكن أن يُصنَّف مع ألوان التصوف الأخرى في الثقافات المختلفة فيما يتعلَّق بمشكلة الخصائص المشتركة. وفي استطاعتنا هنا أن نقتبس — دون أي تفسير أبعد — عبارة واضحة عن فناء الفردية من كتابات د. ت. سوزوكي الشارح المعروف لبوذية زن:[١١٦]

> «القوقعة الفردية التي توجد فيها شخصيتي مغلقة بإحكام، وهي تنفجر في لحظة الساتوري Satori (المصطلح البوذي لتجربة الاستنارة)، وليس ثمة ضرورة لاتحادي مع وجود أعظم من ذاتي أو أن أُمتَص بداخله، لكن فرديتي التي وجدتها تتماسك بصلابة بعضها مع بعض، وتنفصل، على نحو قاطع، عن جميع الموجودات الأخرى … هذه الفردية ذابت وتلاشت في شيء لا يُمكن وصفه بأنه شيء له نظام مختلف أتمَّ الاختلاف عن النظام الذي كنت معتادًا عليه …»

وهو يستطرد في هذه الفقرة فيلاحظ ملاحظة هامة هي أن الشعور بالسمو والرفعة كان صاحبًا للساتوري Satori، وهو الشعور الذي تحدَّثنا عنه في مكان آخر على أنه الغبطة، والسعادة … إلخ «وهي تعود إلى أن الساتوري كسر للقيود المفروضة على المرء بوصفه موجودًا فرديًّا … لأنه يعني امتدادًا لا متناهيًا للفرد …»

ومن الجدير بالملاحظة أيضًا أن «سوزوكي» يستخدم تعبيرات «ذابت»، و«تلاشت»، وربما يكون قد استمدَّها من مصادر مسيحية أو إسلامية. وإن كان من غير الضروري أن نفترض ذلك؛ لأن التجربة نفسها توجد في كل مكان، وترتدي نفس الزي، ونفس الكلمات. وعلى أيَّة حال فذلك دليل واضح على أن التجربة واحدة في ثلاث ثقافات.

العبارة التي يقول فيها «سوزوكي» إن هذه التجربة لا تعني بالضرورة «الاتحاد مع موجود أعلى من ذاتي»، لا تدهشنا إلَّا قليلًا، ويبدو أنها تتناقض مع الأساس الذي يقول إن التجربة البوذية واحدة، وهي نفسها تجربة المتصوِّفة المسيحيين والمسلمين. ومع ذلك

[١١٦] د. ت. سوزوكي، «بوذية زن: كتابات مختارة من د. ت. سوزوكي»، نشرها وليم باريت، نيويورك، ص١٠٥. (المؤلف)

فلست أعتقد أن هذه النتيجة تنتج منها، لكي أعتقد أن «سوزوكي» أقحم هذه العبارة لأنه كان قلقًا بشأن التفرقة بين موقفه الفلسفي وموقف التأليه الشائع في المسيحية.

لقد كانت الأوبنشاد بالطبع — وكذلك الجيتا Gita مع قدر أقل قليلًا — المصادر الكبرى للتصوُّف الهندوسي. ولو صحَّت فكرتنا من وجود أساس كلي عام للتصوِّف بصفة عامة، وتجربة فناء الفرد بصفة خاصة، فمن المتوقَّع أن نجد في النصوص الهندوسية القديمة أمثال هذه التعبيرات عن ضياع الهوية الشخصية. والتوقُّع لم يُحبَط، فها نجد في «البريهاردنيكا أوبنشاد» النص التالي:

> «كما تذوب قطعة الملح التي نُلقي بها في الماء ... فكذلك أيضًا الروح الفردية آه! يا ماتريا،[١١٧] تذوب وتفنى في الوعي الخالص الأزلي، اللامتناهي والمتعالي. إن الفردية تنشأ من توحيد الذات — عن طريق الجهل — مع العناصر، وعند اختفاء الوعي بالكثرة أثناء الإشراق الإلهي – تختفي.»[١١٨]

الجزء الأوسط من هذه الفقرة الذي يشرح كيف تظهر الفردية ليس جزءًا من وصف التجربة، ولكنَّه إقحام لنظرية ميتافيزيقية مأخوذة من مذهب سامخيا Samkhya في الفلسفة.[١١٩] ومن ثَم فهو يُمكن تجاهله من أجل الغرض الذي نسعى إليه. وبقية الفقرة هي وصف مباشر، تقريبًا، لنفس نوع تجربة فناء الهوية الشخصية في النوع الانطوائي من الوعي الصوفي، الذي وجدناه في مكان آخر. لدينا، إذن، دليل واضح على أن هذه العبارة من التجربة الصوفية، مشتركة مع المتصوِّف الوثني «أفلوطين»، ومع المتصوِّفة المسيحيين من أمثال «روز بروك»، و«إيكهارت»، و«سوزو»، ومتصوِّفة الإسلام، ومتصوِّفة بوذية المهايانا، ومتصوِّفة الهندوسية.

---

[١١٧] ماتريا Maitreya، كلمة سنسكريتية تعني «بوذا المستقبل»، فقد كان هناك أكثر من بوذا في الماضي، وسيكون هناك أكثر من بوذا المستقبل، ونحن في الوقت الحاضر في انتظار «بوذا المنتظر»، وهي نفسها كلمة «ميروكو» اليابانية. (المترجم)

[١١٨] الأوبنشاد، مرجع سابق، ص٨٨. (المؤلف)

[١١٩] سانخيا أو سامخيا (والكلمة سنسكريتية تعني المتعدد)، أقدم المذاهب الستة في الفلسفة الهندوسية، وهو مذهب يؤمن بثنائية المادة والروح، فالروح في جوهرها الأصلي خفية وكلية. أمَّا المادة فتحكمها قيود الزمان والمكان. (المترجم)

استطعنا في الأقسام السابقة أن نُلقي الضوء على الأوصاف التي قدَّمها المتصوِّفة القدامى، ومتصوِّفة العصور الوسطى، من تجاربهم، وذلك عندما قدَّمنا نماذج مقتبسة لنفس نوع التجربة التي قدَّمها معاصرونا، وعبَّروا عنها بلغة أكثر وضوحًا للعقل الحديث، فهل في استطاعتنا أن نفعل الشيء نفسه بالنسبة للحالة الراهنة؟! أعتقد أنَّنا نستطيع ذلك. سوف أُقدِّم نموذجين؛ الأول للشاعر الإنجليزي «تنسون»، وهو معروف بالفعل في الأدب الإنجليزي، وقد جعل «وليم جيمس» هذا النموذج شائعًا. أمَّا النموذج الآخر فهو أكبر قيمة وأشد تفصيلًا، وهو معروف لمن قرأ مؤلفات «آرثر كويستلر»، لكنَّه ربما لم يدخل حتى الآن في مجال الأدب الصوفي.

كتب «تنسون» في إحدى رسائله يقول:

> «كثيرًا ما كان يتكرَّر عندي ضرب من النشوة اليقظة — أقول ذلك لأنَّني لا أجد كلمة أفضل — لازمني منذ طفولتي، عندما أكون وحيدًا تمامًا … إذ يبدو كل شيء فجأة كما لو كان يبتعد عن كثافة الوعي بالفردية؛ فالفردية ذاتها بدت كما لو كانت قد ذبلت وتلاشت في وجود لا حدود له. ولم تكن تلك حالة مختلطة أو مضطربة، وإنَّما بلغت من الوضوح واليقين حدًّا يُجاوز التعبير بالكلمات — حتى لدرجة أن الموت أصبح استحالة تُثير الضحك — ولم يُظهر ضياع الشخصية (لو أنها حقًّا ضاعت) أي انطفاء، بل الحياة الحقَّة الوحيدة.»[١٢٠]

من الواضح أن جوهر هذه التجربة هو أن «الأنا» أو فردية صاحب التجربة، توارت في «وجود لا حدود له»، وتحطَّمت حدود «الأنا» أو الجدران التي تفصلها عن اللامتناهي وتلاشت. لاحظ كيف تظهر تعبيرات «ذَوَت وتلاشت» و«ذابت» التي تُعاود الظهور في الأوصاف التي اخترناها من ثقافات، وعصور، وبلدان مختلفة، من جميع أنحاء العالم، دون أن تكون نتيجة، فيما يظهر، لأي تأثير متبادل، فليس ثمة دليل على أن «تنسون» قد قرأ أي نماذج كلاسيكية عن فناء الفردية التي عرضناها في هذا القسم. فهل يُمكن أن يكون هناك شك في أن معاودة الظهور المستمر لهذه العبارات المثيرة هو دليل على التشابه التام للتجربة بين حالات تختلف فيما بينها أتمَّ الاختلاف؟ أنا لا أزعم بالطبع أنها دليل على قيمة التجربة أو موضوعيتها، فتلك مسألة أخرى مختلفة تمامًا.

---

[١٢٠] اقتبسه وليم جيمس، مرجع سابق، ص٣٧٤. (المؤلف)

علينا أن نُلاحظ أن «تنسون» — رغم أنه، على قدر علمي، كان من المؤلهة المسيحيين بمعنى أو بآخر — وصف تجربته دون أن يستخدم اللغة الدينية أو اللاهوتية الاصطلاحية المعروفة. فهو لم يذكر كلمة «الله»، بل يستخدم عبارة «الوجود الذي لا حدود له»، والوجود الذي لا حدود له هو نفسه بالقطع، الوجود اللامتناهي. ومن الواضح أن هذه التجربة هي بالضبط تجربة الوجود اللامتناهي التي يؤوِّلها المتصوِّفة المسيحيون بأنها الله. وتتلاشى الذات الفردية في هذا الوجود اللامتناهي هو الذي يؤوَّل على أنه «الاتحاد بالله». ومن ثم فمن الإنصاف النظر إلى عبارة «تنسون» على أنها رواية للتجربة نفسها قبل أن تخضع للتأويل الديني.

لماذا ألحق «تنسون» بعبارة «ضياع الشخصية» تعبيرًا متحفظًا وضعه بين أقواس هو «لو أنها كانت قد ضاعت»؟ ذلك بسبب أن تنسون في هذه التجربة «التي بلغت من الوضوح واليقين حدًّا يُجاوز التعبير»، لم يكن مع ذلك على يقين منها؟ أم إنه كان مضطربًا ومشوشًا أمامها؟ أعتقد أن ذلك ليس هو التفسير الصحيح، أمَّا تفسيري فهو أن «تنسون» ارتبك عندما شعر بما تنطوي عليه كلماته من مفارقة. فقد شعر بالمفارقة على نحو مُبهم، لكنَّه لم يعزلها من الناحية العقلية، بل ثبَّتها لأنه لم يكن مهتمًّا في هذه اللحظة بالتحليل العقلي أو بالمنطق. والمفارقة هو أن «الأنا» تكف عن أن تكون «أنا» غير أن اختفاءها ليس انطفاءً «للأنا»، وإنَّما هو، على العكس، ليس سوى الحياة الحقيقية «للأنا»، وقبل كل شيء، لقد كان «تنسون» هو الذي مرَّ بتجربة اختفاء «تنسون»! ولا شكَّ أيضًا أنها جزء مِمَّا كان يعنيه «إيكهارت» عندما تساءل «ما هو ... مصير هذه الروح الضائعة؟ هل تجد نفسها أم لا؟» ثم أجاب عن تساؤله بقوله إن الله «قد ترك لها نقطة صغيرة تعود منها إلى نفسها.»

خصَّص «آرثر كويستلر»[١٢١] في كتابه «الكتابات الخفية» فصلًا عن سلسلة التجارب الصوفية، التي مرَّ بها أثناء سجنه، عندما سجَنه أتباع فرانكو بتهمة التجسس أثناء

---

[١٢١] آرثر كويستلر Arthur Koestler (١٩٠٥–١٩٨٣م): أديب مجري، وناقد للفلسفة، سجنه النازي في فرنسا عام ١٩٤٠م، لكنَّه فرَّ إلى إنجلترا. من أهم كتبه روايته «الظلام وقت الظهيرة»، عام ١٩٤٠م، وهي قصة خيالية عن إصلاحات ستالين، وهو فيها يروي تجربته كسجين محكوم عليه بالإعدام أثناء الحرب الأهلية الإسبانية. جُمعت كتابات من سيرته الذاتية وظهرت باسم «الكتابات الخفية» عام ١٩٥٤م. أصبح عضوًا في «جمعية القتل الرحيم»، قام بالانتحار مع زوجته بعد إصابته لفترة طويلة بمرض الشلل الرعاش. (المترجم)

الحرب الأهلية الإسبانية. والفصل كله له — في رأيي — أهمية وقيمة لا تُقدَّر بالنسبة لمن يدرس التصوف، لكني سوف لا ألتقط عند هذه النقطة سوى ما يبدو لي أنه النواة لهذه التجربة نفسها:

«استلقيتُ على ظهري في نهر السلام، تحت جسر الصمت. أتيت من لا مكان، وأصب في لا مكان، ثم لا يكون هناك نهر ولا «أنا»؛ فقد توقَّفت الأنا عن الوجود ... وعندما أقول: «إنَّ الأنا قد كفَّت عن الوجود» فأنا أُشير إلى تجربة عينية ... لقد توقَّفت الأنا عن الوجود لأنها أقامت تواصلًا بضرب من الرشح الأزموزي الذهني،[١٢٢] مع البركة الكلية أو مع ذلك الجزء من النهار الذي تكون المياه هادئة وعميقة، ثم ذابت فيه، إنَّها هي هذه العملية من الذوبان والانتشار اللامحدود التي تجعلنا نحس بإحساس «المحيط»، حيث يجف كل توتر، ويتحقَّق التطهر المطلق، والسلام الذي يجاوز كل فهم.»[١٢٣]

ولم يستخدم كويستلر، مثله مثل تنسون، أيَّة لغة دينية اصطلاحية، ومن الجدير بالملاحظة أنه على الرغم من استخدامه لعبارة شهيرة هي «سلام الله الذي يُجاوز كل فهم» فقد حذف كلمة «الله». وينبغي ألَّا نأخذ ذلك، في رأيي، على أنه نزعه ضد الدين، رغم أنَّني لا أعلم رأيه في الدين، وربما فسَّرنا الحذف على أنه يرجع إلى رغبته — وهي رغبة طبيعية عند أي مثقف ثقافة عالية في عصر علم النفس — في أن يُقدِّم التجربة خالصة بقدر المستطاع بغير أي تأويل، لكن ما هي هذه «البركة الكلية» التي شعر فيها بأنَّ فرديته تذوب؟ بركة ماذا؟ الوعي؟ الحياة؟ الذات الكلية؟ لم يقل لنا، لكن من الواضح أن هذه «البركة الكلية» هي نفسها ما أسماه «تنسون»: «بالوجود الذي لا حدود له»، فهي بغير حد ولا تخوم، أعني أنها «**اللامتناهي**». ويبدو لي أن النتيجة المؤكَّدة هي أن المقصود، هو ما **أوَّله** المتصوِّفة التأليه يون الكلاسيكيون على أنه الله.

لقد سقتُ تجربتَي «تنسون» و«كويستلر» للمقارنة بينهما وبين التجارب الانطوائية عند متصوِّفة المسيحية، والهندوسية، والإسلام. لكن ربما تساءلنا عمَّا إذا كانتا تنتميان

[١٢٢] الرشح الأزموزي Osmosis، هو تبادل يحصل بين سوائل مختلفة الكثافة، عن طريق غشاء عضوي، حتى يتجانس تركيبها. (المترجم)

[١٢٣] آرثر كويستلر، «الكتابات الخفية»، نيويورك، شركة ماكميلان، ١٩٥٥م، ص٣٥٢. (المؤلف)

حقًّا إلى مثل هذا التصنيف — عمَّا إذا كانت تجربة «كويستلر» — مثلًا، هي من نفس نوع تجربة «روز بروك»، أعتقد أنها من نفسها في جانب لكن ليست تمامًا. ولهذا فسوف أُصنِّف تجربتَي «تنسون» و«كويستلر» على أنهما أمثلة ناقصة وغير تامة للنوع الانطوائي الكلاسيكي. وهما، يقينًا، انطوائيتان أكثر من كونهما انبساطيتين. طالما أن ما مرَّا بتجربته هو فناء الذات الباطنية، وليس تحوُّلًا في الشكل لموضوعات حسِّية خارجية، وهما يتحدان مع تجارب المتصوِّفة الكلاسيكيين العظماء، بمقدار ما يشعر كل منهما باختفاء «الأنا» عندما تتلاشى في وجود لا متناهٍ، لكن هناك اختلافات؛ **أولًا** تجربتا «تنسون» و«كويستلر» جاءتهما على نحو تلقائي وبلا مسعى، في حين أن المتصوِّفة الكلاسيكيين، في الأعم الأغلب، يصلون إلى تجارب بالخضوع لنظام قاسٍ صارم يتضمَّن تمرينات دينية، وكبتًا متعمدًا للإحساسات، والصور، والأفكار، لكن لو كان ذلك هو كل شيء لكان علينا أن نُطبِّق مبدأ اللامبالاة السببي، ونقول: إنَّه لو كانت التجارب نفسها واحدة، لكان السؤال عن السبب الذي أحدثها أو سبقها سؤالًا لا قيمة له، لكن ليس ذلك هو كل شيء، إن ما يكون لدينا في حالات التجربة الانطوائية الكلاسيكية المعروضة بشكل موسَّع هو الخواء التام، أو الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف كما عبَّرت عنها «مندوكي أوبنشاد»: «كل وعي بالعالم، وما فيه من كثرة مقاصد قد انطمس تمامًا.» وجانب من جوانب هذا المحو الكلي لجميع التمييزات، هو محو التفرقة بين «الأنا»، والوحدة اللامتناهية التي تقوض فيها، أو تندمج معها، وهذا الجانب هو ما رواه «تنسون»، و«كويستلر»، ولكنَّهما لم يتحدَّثا عن الاختفاء الكلي **لجميع** التمييزات. ولهذا السبب، فيما يبدو، فإن هاتين التجربتين ناقصتان كتجارب انطوائية.

لقد تكرَّم «مستر كويستلر» — مشكورًا — وأجاب عن بعض الأسئلة التي وجَّهتها إليه لكي أتحقَّق من ذلك. وهي كالآتي:

سؤال: هل أكون على صواب لو أنَّني افترضت أن حواسك البدنية أثناء التجربة كانت تعمل، حتى إنَّك واصلت إدراك الموضوعات المادية الموجودة من حولك كالجدران والنوافذ، والموضوعات خارج النافذة ...إلخ؟

الجواب: نعم.

سؤال: هل كانت معتمة ومشوشة عند حافتها؟

الجواب: كلَّا؛ بل كانت تمامًا مثلما تكون على هامش الانتباه، غير منتبه إليها.

سؤال: يقول نص في «الأوبنشاد»: «التجربة الموحِّدة الخالصة هي تلك التي يُمحى فيها الوعي بالعلم والكثرة محوًا تمامًا»، فهل كانت لك تجربة بشيء كهذا؟ هل تعتقد أن الأوبنشاد عندما تحدَّثت عن الوعي بالكثرة، الذي «انطمس تمامًا» كان في حديثها مبالغة؟

الجواب: كلَّا، لم أمر بتجربة كهذه، ولا بد أن تكون من درجة أعلى، لكني أعتقد أن التجربة موجودة على نحو ما، وأنَّ وصفها ليس فيه مبالغة.

وسوف يجد القارئ أنَّني أُتابع «كويستلر» في النظر إلى تجربته على أنها ليست من نوع مختلف عن الحالات الكلاسيكية، وإنَّما هي تجربة غير كاملة ومن درجة أدنى. وربما كان علينا أن نقول الشيء نفسه عن تجربة «تنسون». وأنا كذلك أعلِّق أهمية على الشعور الحدسي الواضح عند «كويستلر»، القائل بأن **هناك** تجربة الواحدة أو الخواء، الذي لا تمايز فيه ولا اختلاف على الإطلاق، على الرغم مما تنطوي عليه من مفارقة، بل من طابع التناقض الذاتي.

تاسعًا: هل تصوُّف بوذية الهنايانا استثناء؟

لقد سبق أن قلنا إن البوذية تُشكِّل عقبة أمام الفكرة التي تقول إن أنواع التصوف التي وُجِدَت في جميع الديانات الكبرى وفي ثقافات العالم، تتفق في خصائص أساسية مشتركة. ولقد بيَّنا بالفعل فيما سبق أن بوذية المهايانا لا تدعم هذه الوجهة من النظر، فعلى الرغم من أن مذاهبها ونظرياتها تختلف أتمَّ الاختلاف عن نظريات ومذاهب ديانات التأليه، فإن ذلك لا بد من تفسيره على أنه اختلاف في التأويل، لا في التجربة. يبقى أن ننظر فيما إذا كانت توجد عقبات صعبة في حالة بوذية الهنايانا.

دعنا نفترض، على نحو ما تؤكِّد بوذية الهنايانا باستمرار، أنَّ نظرياتها هي النظريات الأصلية لبوذا، وأنَّ مدرسة المهايانا هي التي أفسدتها، أو أنها على أقل تقدير أقرب إلى هذه النظريات الأصلية. وسوف نفترض ذلك من أجل سياق الحجة، رغم ما يوجد في هذا الافتراض من صعوبات، وأنَّ هذا الزعم ينطوي على الأقل على تبسيط مسرف، ثم ماذا؟ هل هناك أي دليل على أن التجربة الصوفية التي تقول بها نظريات الهنايانا هي تأويل لنوع مختلف عن التجربة الانطوائية التي سبق أن ناقشناها؟ ليس في استطاعتنا أن ننتهي إلى ذلك على نحو إيجابي ما لم نبرز، كدليل، الأوصاف الفعلية لتجربة الاستنارة

التي مرَّ بها، أو ربما أتباعه من مدرسة الهنايانا، الذين بيَّنوا أنها كانت تجربة من نوع مختلف، لكنَّنا لا نستطيع أن نفعل ذلك. فليست هناك نصوص تثبت ذلك.

الواقع أن هناك نصوصًا من شريعة بالي Pali،[١٢٤] تروي حالات «النشوة» أو «الغيبة» المتتالية التي يفترض أن «بوذا» قد مرَّ بها، عندما دخل في لحظات موته في «النرفانا» الأخيرة. وهناك أوصاف أيضًا لما يُسمَّى «بنشوة الانقطاع» أو التوقُّف. ولا شك أنها يُمكن أن تؤخذ كأوصاف لحالات صوفية؛ فهي تميل إلى أن تُصبح، على نحو ما، أنواعًا نمطية جافة، تصدم القارئ ممن له قدر ولو ضئيل من التجربة المباشرة الحيَّة. إن مراحل النشوة التي يُفترض أنهم مرُّوا بتجربتها بعد رحيل بوذا، تُقرأ على أنها قصص مختلقة، تمَّ تأليفها في عصور تالية. وحتى في هذه الحالة فهي لا تتعارض — على نحو — مع الأوصاف التي تقدم للتجربة الانطوائية في الديانات الأخرى. وتعرف نشوة الانقطاع أنها «توقُّف ملكات الذهن كلها عن طريق الانقطاع التدريجي» التي تتفق تمامًا مع أوصاف التجربة الانطوائية التي قدَّمناها في مكان آخر.[١٢٥]

وعلى ذلك فحتى لو كانت نظريات الهنايانا تأويلات أصيلة للتجارب التي مرَّ بها بوذا أثناء تجربة الاستنارة، فليس هناك دليل مباشر على أن تجربته تختلف بأيَّة طريقة أساسية عن تجارب المتصوِّفة العظام الآخرين؛ لأن الدليل يكمن في الطريق الآخر.

لكن يُمكن أن يُقال إن نظرية «الأناتا Anatta» أو «اللاروح»، إذا ما قبلنا الرواية التي قيلت عنها في شريعة «بالي Pali» على أنها وجهة نظر بوذا، تتناقض على الأقل، من حيث الروح، وربما من حيث المادة أيضًا، مع تجارب المتصوِّفة غير البوذيين. هذه النظرية ترفض — عن طريق حجة شبيهة من الناحية العملية بحجة ديفيد هيوم — تصوُّر الذات أو النفس أو الروح تمامًا. وتذهب إلى أنه لا يوجد شيء في الذهن سوى محتوياته التجريبية. ونستنتج من هذه المقدمات، كما فعل هيوم، أنَّ «الأنا» ليست سوى تيار الحالات الواعية، كما ترفض مدرسة «الهنايانا» أيضًا التصوُّر الهندوسي عن الذات

[١٢٤] شريعة بالي Pali، هي شريعة الأديرة البوذية في منطقة «بالي» بالهند، وهي التي حافظت على الكتب المقدسة باللغة البالية. (المترجم)

[١٢٥] سوف يجد القارئ هذه الفقرات متناثرة طوال كتاب هـ. س. وارن «ترجمات من البوذية» لا سيما صفحات ١١٠ و٣٨٣، من المجلد الثالث، من سلسلة دراسات شرقية، جامعة هارفارد، عام ١٩٢٢م. (المؤلف)

الكلية، التي تتحد مع براهمان أو الموجود الأعلى في هوية واحدة. وليست هذه نظرية شك في وجود الأرواح فحسب، وإنَّما هي نظرية إلحادية أيضًا.

والإلحاد، بما هو كذلك، لا يتناقض — في رأيي — مع التجربة الصوفية الانطوائية؛ لأننا إذا كنَّا رأينا أن فكرة الله تأويل لهذه التجربة فهي ليست جزءًا من التجربة نفسها؛ إذ يُمكن للإنسان أن يمر هو نفسه بهذه التجربة، ويعتنق وجهة نظر ذاتية تمامًا، دون أن يكون هناك دليل على وجود أي شيء يُجاوز وعيه. والحقيقة أن هذه هي وجهة نظر بعض الفلسفات الصوفية الهندية، وقد يعترض فيقول إنَّ رفض الأنا الخالص يقوم على أساس مختلف، وهو بذلك يتعارض مع التجربة الصوفية التي تُذكر في غير الديانة البوذية، فلقد وجدنا في كل مكان أن الصوفي وقد كبت العوامل التجريبية في تيار الوعي، يصل إلى أنا خالص أو إلى وعي خالص، وأنَّ انبثاق هذا الأنا الخالص **هو** التجربة الانطوائية. ومن ثَم فإزالة الأنا الخالص هو إزالة للتجربة الصوفية ذاتها، على نحو ما وصفنا من قبل. ومن هنا فإنَّ نظرية «الأناتا» (أو اللاروح) كما تفهمها مدرسة الهنايانا، تتناقض مع التجربة الصوفية الانطوائية في الثقافات الأخرى. وإذا كان بوذا قد أكَّدها، فلا بد أن تكون تجربته في الاستنارة من نوع مختلف تمامًا عن التجربة الصوفية التي درسناها من قبل.

وهناك مدرسة فكرية وُجِدَت في كتابات عدد من العلماء البوذيين الغربيين في يومنا الراهن[١٢٦] تأخذ بنظرية «الأناتا»، وترى أن بوذا نفسه، وإن كان قد أنكر وجود الذات الفردية، أو النفس الفردية، فإنه لم ينكر الذات الكلية. ولو قبلنا ما تقول به هذه المدرسة، فسوف نجد أمامنا ردودًا جاهزة على الانتقادات التي ناقشناها، لكنني لا أعتقد أنه يُمكن الدفاع عن هذه المدرسة، فهي تقف على النقيض التام من كل تراث الهنايانا والتعاليم الخاصة بشريعة بالي Pali، وهي تُقلل من الدور الذي قام به بوذا في تاريخ الفكر، بحيث يُصبح أكثر قليلًا من مروِّج شعبي لأسفار «الفيدانتا»، وتفشل تمامًا في أن تفهم فهمًا سليمًا الأصالة الثورية في فكره.

علينا، إذن، أن نبحث عن حل هذه المشكلة من مكان آخر، واضعين في ذهننا أن جوهر التجربة الانطوائية هي الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف. وسوف نجد أنه في التراث الصوفي، في جميع الثقافات الأعلى — الذي تكون بوذية الهنايانا هي الاستثناء الوحيد فيها — يؤوَّل هذا الجوهر على أنه يعني وحدة الذات، أو الأنا الخالص، لكن

[١٢٦] راجع كتابات كريستان همفريزوا أ. كونز. (المؤلف)

ذلك هو نفسه تأويل قبل كل شيء. فالذات تُفرِّغ نفسها من كل المحتويات التجريبية، وتجد أنها تركت نفسها مع الوحدة الخالصة. ويستنتج المرء استنتاجًا له ما يُبرِّره في رأيي، أنه عندما تُفرغ الذات كل مضمون فلن يبقى لها سوى الذات نفسها، لكن ما مرَّت بتجربته بالفعل هو ببساطة تجربة الوحدة. أمَّا القول بأنَّ الذات الخالصة هي استنتاج أو استدلال، فرغم أنه قول طبيعي وله ما يُبرِّره في آنٍ معًا، فإن هذا الاستدلال هو — رغم ذلك — تأويل.

والقول بأنَّ ذلك تأويل، يعني أنه يُمكن أن تكون لك تجربة لكنَّك لا تؤوِّلها بهذه الطريقة. إن تأويل الواحدة التي لا اختلاف فيها ولا تمايُز في بعض الثقافات (كما هي الحال في فلسفة سانخا، والبيوجا، والفلسفة الجينية) يقترب من الهدف، عندما يُعلن اكتشاف الأنا الخالص للفرد. أمَّا ثقافتنا فهي تتخذ، بالإضافة إلى ذلك، خطوة أبعد؛ فهي إمَّا أن تُوحِّد بين الذات الفردية المكتشفة والذات الكلية (على نحو ما تفعل الأوبنشا، والأديتا فيدا[١٢٧])، أو يؤمنون على الأقل بأنَّ تجربتهم هي تجربة الاتحاد مع الله، وهو اتحاد ينبغي أن يُفهم على أنه يقِل شيئًا ما عن الهوية (التصوف المسيحي)، إن العجز عن أي التأويلين، ورفض تأويل التجربة على الإطلاق، يبدو أنه الخاصية الثورية الفريدة لتعاليم بوذا، فهو لم يصر إلَّا على أنها التجربة المنقذة، التي تُخلِّص الناس من العذاب، ومِن ثَم مِن عجلة الميلاد من جديد؛ فبوذا لم يعترف أنه يُجيب على التساؤلات الفلسفية؛ لأن مهمته، كما تصوَّرها، انحصرت فحسب في أن يكون الطبيب الروحي للجنس البشري، وأن يُبيِّن للناس كيف يُعالجون أنفسهم من العذاب الملازم للحياة. وكل ما كان عليه أن يفعله من أجل هذا الهدف هو أن يُخبرهم كيف يبلغون التجربة التي سوف تُحقِّق لهم هذا العلاج.

هذا هو، إذن، حل التناقض الظاهر بين مذهب «الأناتا» ورأينا المخالف الذي يقول إن تجربة «النرفانا» عند بوذا هي في جوهرها متحدة مع التجربة الانطوائية عند المتصوِّفة الآخرين؛ «فالأناتا» تعني ببساطة أنه لا يوجد جوهر للروح (أو النفس) مُتميِّز عن تيار الوعي أو تدفق حالات التغير والوجود المعروفة سمسارا Samsara.[١٢٨] والحل الوحيد

---

[١٢٧] مدرسة معتدلة من مدارس الفيدا في الفلسفة الهندية، وكلمة أدفيتا Advaita، سنسكريتية، تعني الواحدية أو اللاثنائية، وهي من أكثر المدارس الفلسفية تأثيرًا في الهند. (المترجم)

[١٢٨] سمسارا: حلقة مفرغة رهيبة تمر بها النفس البشرية عندما تموت، ثم تولد من جديد على نحو متكرِّر. وهي إحدى عقائد الهندوسية. (المترجم)

للغز الموجود إنَّما يوجد في الهروب من عالم «السمسارا»، وهذا الهروب لا يكون ممكنًّا إلَّا في التجربة الصوفية للنرفانا.

و«النرفانا» في الكتب المقدسة «الهنايانا» تُعرض باستمرار على أنها الضد المباشر «للسمسارا». وإنكار هذه الثنائية، مع جميع الثنائيات الأخرى، موجود في الواقع في بعض النصوص المقدسة لمدرسة «الهايانا»، غير أن بوذا، كما تُصوِّره هذه النصوص المقدسة، لا يعرف شيئًا عن ذلك.

> «هناك ناسك، لم يولد، ولم يصر، ولم يُصنع، وغير مركب. وما لم يوجد مثل هذا الناسك، فلن يكون ثمة مهرب مما يولد، ومما يصير، ومما يُصنع، ومما هو مركَّب …»[١٢٩]

وهذا النص يجعل من المستحيل أن نفترض أن «النرفانا» هي مجرد حالة عابرة للذهن أيًّا ما كان فيها من حالة وجد وإبراز للسلام؛ ذلك لأنَّ «النرفانا» هي إحدى طرق الهروب من «السمسارا» وافتراض أن «النرفانا» هي مجرد حالة ذاتية أخرى للذهن، فإن ذلك يجعلنا نعود بها إلى الوراء، إلى طوفان السمسارا. ومن الواضح أنَّ النرفانا تجاوز كلًّا من الوعي الفردي وعالم الزمان والمكان في آنٍ معًا؛ فهي النسخة البوذية **للأزلي** على نحو ما يتميَّز عن الزماني.

ولهذا السبب أيضًا تُعلن النصوص المقدسة «للهنايانا» أنَّ النرفانا لا تحدث، وليس لها داعٍ. والشخص الملهم الذي يستطيع أن يصل إلى «النرفانا» عن طريق تمرينات اليوجا، والجهود المضنية للسيطرة على الذهن، والتركيز، فإنَّه لا يُحدث بذلك «النرفانا»، بل يكشفها لنفسه فحسب، ويُشارك فيها.

عندما سئل بوذا[١٣٠] عمَّا إذا كان القديس — في «النرفانا» الأخيرة بعد الموت — الذي بلغ «النرفانا» يواصل الوجود أم لا، أعني ما إذا كانت «النرفانا» هي الانعدام والتلاشي أم لا، أجاب بأنَّ «النرفانا» تجاوز إحاطة الفهم، وأنه لا يُمكن تقديم إجابة واضحة أمام الفهم. ثم أضاف أن أي سؤال يُصاغ من منظور المقولة المنطقية «إمَّا … أو»؛ كالسؤال

---

[١٢٩] أ. بيرت (ناشر)، «تعاليم بوذا الرحيم»، نيويورك، المكتبة الأمريكية لآداب العالم، عام ١٩٥٥م، ص١١٣. (المؤلف)

[١٣٠] انظر، وارن، مرجع سابق، ص١٢٣. (المؤلف)

مثلًا عمَّا إذا كان القديس إمَّا أن يوجد بعد الموت أو لا يوجد «لا يتناسب مع الحال». هذا هو ما يقوله المتصوِّفة عن تجربتهم في أي مكان آخر.

وجميع هذه الوقائع تؤدي إلى النتيجة القائلة بأنَّ هذه «النرفانا» — أو بعبارة أخرى، تجربة بوذا الصوفية — تُشبه الحالات الصوفية الموجودة في الثقافات الأخرى، وهذا يعني أن تجربته كانت من النوع الانطوائي، لكنَّه لم يُرد تأويلها على أنها وحدة الذات على نحو ما يفعل المتصوِّفة الآخرون بصفة عامة.

عاشرًا: اعتراض مدروس

قيل إنَّه من غير المسموح لغير الصوفي أن يُنكر أن الصوفي يمر بتجربة إذا ما ادعى ذلك، لكنَّنا نستطيع فحسب أن ننقد القضايا عن العالم التي يسعى الصوفي أن يقولها على أساس تجاربه؛ لأن هذه الأخيرة تأويلات للتجارب، وليست استنتاجات أو استدلالات منها. وهي يُمكن أن تكون غير صحيحة، لكنِّي أعتقد أن السؤال الذي ظهر عمَّا إذا كنَّا مضطرين إلى أن نقبل قبولًا أعمًى وبغير نقد، كل ما يرويه لنا المتصوِّفة عن تجربتهم، فإنَّني أعتقد أنَّنا سوف نشك في صدقه. لكن هناك باستمرار الإمكان السيكولوجي، إنَّه قد يكون مخطئًا بالنسبة للتجربة التي مرَّ بها في الواقع. وينبغي علينا أن نسأل أنفسنا، سواء إذا كانت الروايات عن التجارب الصوفية التي جُمعت في الأقسام السابقة تُبيِّن لنا أيَّة سمة تجعلنا نُشكِّك في أن ذلك قد حدث.

هناك في الواقع نوعان من الخصائص تعرضهما الروايات السابقة، يُمكن أن تكون أساسًا لمثل هذا الاعتراض؛ فالاعتراضات إمَّا أن تكون منطقية أو تجريبية، والتجربة التي قيل إنَّها تنطوي على مفارقة، بمعنى أنه لا يُمكن وصفها دون أن يتضمَّن الوصف تناقضات لا حلَّ لها، يُمكن أن تُسمَّى مستحيلة، منطقيًّا، وأنَّ مثل هذه التجربة لا يُمكن أن تحدث؛ إذ ينبغي علينا أن نرفض الدليل الذي يُقدِّمه رجل يؤكِّد أنه مرَّ بتجربة بصرية يؤكِّد فيها أنه رأى الدائرة المربعة. وربما لم يكن يعني أنه يُخبرنا بشيء غير حقيقي، لكنَّه لا بد أن يكون مخطئًا بطريقة أو بأخرى طالما أنه لا شيء اسمه الدائرة المربعة يُمكن أن يوجد، حتى ولا في الخيال. وعلينا بالمثل أن نرفض شهادة رجل مثل إيكهارت، الذي يقول إنَّه أدرك الحشائش متحدة في هوية واحدة مع الأحجار، لكنَّها تبقى مع ذلك مختلفةً عنها، أو أنه أدرك الأبيض متحدًا مع الأسود، ومع ذلك يظل الأبيضَ. وعلينا أن نرفض كذلك جميع أقوال المتصوِّفة الانطوائيين، على أنها تُعبِّر عن استحالة منطقية،

الذين يقولون إنَّهم أدركوا وحدة خالية مطلقة لا تمايُز فيها ولا اختلاف، تخلو تمامًا من أي مضمون تجريبي، أعني كُلًّا بلا أجزاء. وسوف أحتفظ بهذه الاعتراضات المنطقية حتى إناقشها في الفصل الخاص «بالتصوف والمنطق»؛ لأننا لم نرَ بعد الأبعاد التي يُمكن أن يصل إليها الانطواء على المفارقة في أقوال الصوفية؛ فهناك أشياء كثيرة سنذكرها فيما بعد، ومن الأفضل أن يكون أمامنا المدى الكامل للشرور المنطقية قبل أن نُقدِّم شرحنا لها.

ومع ذلك فهناك اعتراض تجريبي أود أن أناقشه هنا. إذ يعتقد بروفسر ج. ب. برات J. B. Pratt أنه على الرغم من أن المتصوِّفة يُمكن أن يعتقدوا أن جميع ألوان الوعي بالموضوعات الحسِّية تتوقَّف في التجربة الانطوائية، فإنَّهم قد يكونوا مخطئين في ذلك. وهو يقتبس في كتابه «الوعي الديني» فقرات من برفسور جانيت Janet من دراستها لمتصوِّف حديث، وضعته تحت الملاحظة في السلبيترير Salpetriere. وتقول جانيت إنَّ ««مادلين» تزعم ... أنها لم تكن تتنفَّس أبدًا أثناء حالة الوجد، لكن لو أن المرء قاس عملية تنفسها لوجد أنها حقًّا ضعيفة (١٢ مرة في الدقيقة) لكنَّها طبيعية بما فيه الكفاية. وتظهرنا هذه الملاحظات على أن الإحساس لم يكبت أيضًا، كما تزعم المريضة ... فقد أدركت مادلين جيدًا الأشياء التي كنت أضعها في يدها ... وتعرفت عليها لدرجة أنها تسمع وترى — لو أنها وافقت على أن تفتح عينيها.»[١٣١] ويذهب «برات» أيضًا إلى أنه أثناء عملية تقليل محتويات الذهن («التوقف عن التفكير» ... إلخ) والاتجاه نحو الفكرة الواحدة أدى ذلك إلى ازدياد عنصر الانفعال. وهو يتشكَّك فيما إذا كان الانفعال يُمكن أن يوجد دون أن يرتبط، على الأقل، بمضمون ذهني باهت. وهو يعتقد أنه عندما تختفي الفكرة الواحدة، فإن الانفعال يختفي معها. والنتيجة هي اللاشعور «بالنشوة». وربما كان اللاشعور الذي تحدَّثت عنه القديسة تريزا يظهر في بعض الأحيان في حالة «الغيبة» يُمكن تفسيره على هذا النحو.

على الرغم من أن المشكلة المطروحة هي ما إذا كان الوعي الذي يخلو تمامًا من جميع الإحساسات، والصور، والأفكار، ويتحوَّل إلى الوعي «الخالص»، الذي ليس وعيًا **بأي** شيء (أو أي مضمون ذهني)؛ ما إذا كان هذا الوعي ممكنًا أم لا. لقد نحَّينا جانبًا، في الوقت الحالي، الاعتراض **المنطقي** الذي يقول بأنَّ ذلك ينطوي على تناقض؛ لأنَّ هذه المشكلة الخاصة بالمنطق سوف تُناقش في فصل خاص. وعلينا الآن أن نسأل هل تُقدم ملاحظات

[١٣١] ج. ب. برات، «الوعي الديني»، نيويورك، ماكميلان، ص٤٢٣. (المؤلف)

«برات» و«جانيت» حجة **تجريبية** قوية ضد أقوال الصوفية؟ في اعتقادي أن فحصها سوف يُبيِّن لنا أنها ليست كذلك، أو على الأقل أنها ليست حاسمة تمامًا؛ فمسألة التنفس ليست مناسبة؛ لأن السؤال لا يدور حول الكيفية التي يعمل بها جسد الصوفي، وإنَّما ما إذا كان **على وعي** بأي إحساس. وواقعة أنَّ «مادلين» تتنفَّس لكنَّها لا تدرك ذلك، تميل بالأحرى إلى دعم القضية التي تقول إن الإحساس قد انطمس من الوعي، ولا تفندها. الشهادة الوحيدة المناسبة هي عبارة أن «مادلين» كانت تتعرَّف على الأشياء التي توضع في يدها وأنها ترى وتسمع، لكن ذلك كله ليس حاسمًا. وهو يُمكن أن يُساق لدعم القول بأنها «**تدرك**» الأشياء، لكن يظل السؤال عمَّا إذا كانت على وعي بهذا الإدراك! إن النائم في التجوال الليلي أو السُّبات الانتقالي يُقدِّم دليلًا على أنه «يُدرك» زوايا المنضدة أو أيَّة عقبات أخرى في طريقه طالما أنه يتجنَّبها، لكن هل يعيها؟ والمريض في التنويم المغناطيسي يُمكن أن يرد على المثيرات الخارجية بهذه الحاسة أو تلك وقد يسمع «الكلمات» التي يوجِّهها إليه الطبيب لكي يقوم بهذا العمل أو ذاك، بعد أن يفيق من عملية التنويم، لكن ليس هناك ما يظهرنا على أن الأصوات اللغوية، لا سيما في حالات التنويم العميق تظهر في وعيه كإحساسات سمعية. وليس هناك ما يظهرنا على أنها لم تكبت في اللاشعور أو أنها انبثقت منه. وحالة الصوفي ليست هي نفسها، بالطبع، حالة المنوم مغناطيسيًّا، لكن من الواضح أن بين الحالتين صلة تشابه؛ فقد تكون حالة الصوفي مثلًا في بعض الأحيان تُشبه التنويم المغناطيسي الذاتي، يُمكن إحداثها بالتركيز على نقطة براقة. إنَّ الأوصاف التي ذكرها بوهيمي لإشراقته الثانية والتي تمَّ إحداثها عن طريق التحديق في قرص مصقول.

ومن ثم فإن حالة «مادلين» لا تدل على شيء. ولو أنَّنا أردنا أن نستمر في الدليل التجريبي، فإن ما نجده هو دليل الآلاف، ربما عشرات الألوف، من الأشخاص من مختلف الثقافات، والحضارات، والعصور، في العالم أنهم مرُّوا بالفعل بالتجربة، في حالات كثيرة تكرَّرت عبر سنوات طويلة، تجربة الوعي الفارغ من أي مضمون ذهني.

دعنا نفترض مع ذلك أن «برات» كان على حق، وأنَّ الوعي الصوفي لا يفرغ تمامًا من جميع الإحساسات والصور والأفكار، وأنَّ هناك مضمونًا ذهنيًّا باهتًا يبقى في الوعي، لا يُلاحظه المتصوِّف. فهل ذلك يضر حقًّا بحالة المتصوِّف؟ أشُك في ذلك؛ فهو يزعم أنه يدرك الوحدة الخالصة، وأنه يتحد معها، أو يُدرك **الواحد** أو **الخواء** الذي انطمست فيه كثرة الموجودات التجريبية. وافرض أنه كان مخطئًا إلى الحد الذي نجد أنه في حالة أخرى لسطح زجاجي آخر **للواحد** لا تمايز فيه، كانت توجد على هذا السطح أوساخ خفيفة من

الدنس، أو خيط متخيل من لعاب الشمس، أو أنه في مركز **الخواء**، أو ربما عند حافته، توجد بقعة شيء أو آخر، نُطلق عليه اسم **اللاخواء**. ثم ماذا؟ أنقول للمتصوِّف إنَّك لم تُدرك **الواحد** أو **الخواء** على الإطلاق، وإنَّك لم تُدرك سوى أوساخ خفيفة أو بقعة صغيرة، وإن هذا هو كل تجربتك؟ أيًّا ما كان ما نعتقده لما نفترض أنه الرؤية الصوفية، فلا يُمكن أن يكون من المعقول أن نؤكِّد أنها **ليست شيئًا سوى** صورة بصرية خافتة جدًّا، وأصوات ضعيفة، وبقعة معتمة من نور لا يُمكن رؤيته. أيُمكن أن تكون تلك هي حالة المتصوِّفة المسيحيين وأنهم أخطئوا فظنوها الله؟ وحالة الصوفية البوذية التي ظنوها النرفانا. وحالة الصوفية غير المتدينين، التي ظنوها السلام الذي يفوق الفهم، وحالة «أفلوطين» عندما تحدَّث عن «حياة الآلهة أو ما يُشبه الآلهة من الرجال المباركين». يبدو لي أنه حتى لو كان «برات» و«جانيت» على حق، فإن ذلك لا يُشكل فجوة في دعاوى الصوفية.

أحد عشر: نتائج

إذا كان هناك نوعان من الوعي الصوفي: الانبساطي والانطوائي، فكيف يرتبط الواحد منهما بالآخر؟ يبدو أنهما نوعان من جنس واحد، لكن لو صحَّ ذلك، لكان علينا أن نسأل ما هي الحقائق المشتركة لهذا الجنس، بل ما هي الخصائص المشتركة لجميع الحالات الصوفية انبساطية وانطوائية، على السواء؟ ولكي نعثر على هذه الخصائص دعنا نضع جنبًا إلى جنب النتائج التي وصلنا إليها على نحو منفصل:

الخصائص المشتركة للتجارب الصوفية الانبساطية	الخصائص المشتركة للتجارب الصوفية الانطوائية
(١) الرؤية الموحَّدة: كل الأشياء واحدة.	(١) الوعي الموحَّد، الواحد، الخواء، الوعي الخالص.
(٢) الإدراك العيني للواحد، كذاتية باطنية، أو حياة، لجميع الأشياء.	(٢) اللازمان، واللامكان.
(٣) الإحساس بالموضوعية، أو الواقع الحقيقي.	(٣) الإحساس بالموضوعية، أو الواقع الحقيقي.
(٤) الغبطة، والسلام ... إلخ.	(٤) الغبطة، والسلام ... إلخ.
(٥) الشعور بالقدسي، أو المقدس، أو الإلهي.	(٥) الشعور بالقدسي، أو المقدس، أو الإلهي.
(٦) الانطواء على مفارقة.	(٦) الانطواء على مفارقة.
(٧) زعم الصوفية بأنها تفوق الوصف، أو أنها لا يُمكن أن تُوصف.	(٧) زعم الصوفية بأنها تفوق الوصف، أو أنها لا يُمكن أن تُوصف.

تجاهلنا في هاتين القائمتين تلك الحالات التي توجد على الحدود، وكذلك الحالات الشاذة أو غير القياسية، التي ناقشناها فيما سبق. وركَّزنا فقط على الحالات من الفئة المركزية على الحالات النمطية. ونحن نجد هناك أن الخصائص رقم: ٣، ٤، ٥، ٦، ٧ واحدة في القائمتين. ومن ثَم فهناك خصائص مشتركة كلية وعامة للتصوُّف في جميع الثقافات، والعصور، والديانات، وحضارات العالم. والخاصية الثانية في النوع الانطوائي، أعني اللازمان واللامكان، لا يشترك فيها النوع الانبساطي. وذلك مؤكَّد فيما يتعلَّق بالمكان، ولكنَّه ليس على نفس الدرجة من الوضوح فيما يتعلَّق بالطابع الزماني، طالما أنه على الأقل، في حالة «ن. م» يتأكَّد طابع اللازمان. ويبدو أن هذه الوقائع تذهب إلى أن التجربة الانبساطية، رغم أنَّنا تعرفنا عليها كنوع متميز، هي على مستوى أدنى بالفعل من التجربة الانطوائية، أعني أنها كنوع ناقص أو غير كامل من تجربة تجد اكتمالها وتحققها التام في النوع الانطوائي. ويظهرنا النوع الانبساطي على أنه يتحقَّق جزئيًّا في النزوع إلى الوحدة، التي يُحقِّقها النوع الانطوائي تحققًا كاملًا؛ فالكثرة، في النوع الانطوائي، تُطمس تمامًا، ومن ثَم فلا بد أن تكون هذه التجربة بلا زمان ولا مكان. ما دام الزمان والمكان هنا مبادئ الكثرة. أمَّا الكثرة في النوع الانبساطي، فيما يبدو، تستغرقها الوحدة نصف استغراق فقط. فبنود الكثرة ما زالت موجودة «فأوراق الحشائش، والأشجار، والأحجار» التي ذكرها «إيكهارت» ولكنَّها مع ذلك «كلها واحد»، وتلك هي المفارقة، لكن بنفس المعنى الذي نقول فيه إن بنود الكثرة موجودة «هناك»، فكذلك لا بد أن تكون العلاقات المكانية الموجودة بين هذه البنود، على الأقل، موجودة «هناك»، ومن المحتمل أيضًا أن تكون العلاقات الزمانية موجودة في بعض الحالات.

وأكثر الخصائص ذات الدلالة القوية، هي رقم ١ و٢ في قائمة النوع الانبساطي، رقم ١ في القائمة الانطوائية. وفي هذه التجربة العامة للوحدة التي يعتقد المتصوِّف، بمعنًى ما، أنها مطلقة وأساسية للعالم، نجد الماهية الداخلية لكل تجربة صوفية. وفي النواة، كما قلنا، التي تدور حولها الخصائص الأخرى الهامشية. أمَّا بخصوص هذه النواة المركزية، فهناك فروق معينة بين نوعَي التجربة؛ فالصوفي أحيانًا، يصف الوحدة في النوع الانبساطي بأنها «الحياة» الكلية. غير أن «راما كرشنا» يصفها بأنها «الوعي» ... وهي الذات الكلية أو الأنا الخالص أو الوعي الخالص في التصوف الانطوائي. ولسنا بحاجة إلى أن نقف طويلًا عند هذه النقطة، لكن، من ناحية أخرى، يبدو أنه كما لو كان التصوف الانبساطي نسخة ناقصة وغير تامة من النوع الانطوائي الذي يتحقَّق تحقُّقًا كاملًا. الوعي أو الذهن مقولة

أعلى من الحياة؛ فهو أعلى درجة في سُلَّم الحياة، أمَّا النوع الانبساطي فهو يدرك الحياة الكلية للعالم، بينما يبلغ النوع الانطوائي تحقُّق الذهن أو الوعي الكلي.

يبقى سؤال آخر ربما فرض نفسه على ذهن القارئ هنا، وهو أنَّ الصوفية أنفسهم يُسلِّمون بأنَّ **الواحد** الذي يصفونه في التجربة الانطوائية، هو نفسه **الواحد** الذي ينكشف أمام التجربة الانبساطية. فهما ليسا **واحدين**، بل **الواحد** فقط، وهو في التأويل الصوفي **الله** أو **الذات الكلية** للكون كله؛ فالواحد الداخلي، والواحد الخارجي متَّحدان في هوية واحدة، وذلك افتراض يبدو طبيعيًّا جدًّا، لكن هل هناك أي تبرير فلسفي لذلك؟ أيُمكن أن نُبرهن على أنه شيء أكثر من افتراض لا مُبرِّر له؟

لا يُمكن حسم هذه المسألة ما لم نصل إلى فحص مشكلة وضع التجربة بالنسبة للذاتية والموضوعية؛ إذ فيها زعم بأنَّ هذه التجارب ليست ذاتية فحسب. ولو أنَّنا ذهبنا إلى أن هذه التجارب ذاتية فحسب، فلن يوجد في عالم الواقع لا **واحد** خارجي، ولا **واحد** داخلي يتَّحد كل منهما مع الآخر في هوية واحدة. ولن يظهر في هذه الحالة سؤال عمَّا إذا كان الواحد الخارجي هو نفسه الواحد الداخلي أم لا، ومن ثَم فإن علينا أن نُرجئ هذه المشكلة.

الفصل الثالث

مشكلة المرجع الموضوعي

أولًا: برهان الإجماع

لا يستخدم المتصوِّف نفسه **براهين ولا حججًا** ليُبيِّن لنا أنَّ تجربته موضوعية، بمعنى أنها تُقدِّم معلومات عن طبيعة العالم الموجود خارج الذهن البشري. بل نراه يزعم أن النور الداخلي هو الذي يؤكِّد له ذلك. ومن ثم فليست هناك ضرورة بالنسبة له لوجود برهان منطقي، لكن طالما أن غير الصوفي لا يستطيع أن يزعم مثل هذا الزعم، فسوف تكون المشكلة بالنسبة له هي أنه ليس في قدرته إصدار قرار عمَّا ينبغي التفكير فيه، ما لم تكن هناك حجج مؤيدة ومعارضة تُعرض أمامه. وسوف نبدأ بما نسميه **برهان الإجماع**؛ لأننا لم نستطِعْ أن نجد اسمًا أفضل، وهو برهان تبدأ مقدمته من كلية التجارب الصوفية؛ فهي واحدة أو متشابهة، على نحو ما رواه المتصوِّفة في مختلف الثقافات المتقدمة والعصور، وبلدان العالم. وسوف أناقش ما قاله بروفيسور برود Broad عن هذا الدليل بوصفه أفضل عرض له،[1] يمكن أن يكون أساسًا لبحثنا لأنه، على ما أعلم، أفضل عرض حذر وحريص ومحافظ لهذا الدليل. في الفصل السابق فحصنا المُقدِّمة التي يرتكز عليها هذا الدليل، ورأينا الدفاع عن الزعم بأنَّ هناك اتفاقًا أساسيًّا بين التجارب الصوفية في جميع أنحاء العالم، على الرغم من الاختلافات الكثيرة والعظيمة في تأويل هذه التجارب. والنتيجة التي استخلصها بروفيسور «برود» من هذه المقدمة هي أن هناك احتمالًا كبيرًا للاتفاق، وإذا استعملنا عبارته فهي «فإن احتمال الإيجاب فيها أكثر من السلب». إن المتصوف في تجربته يصل إلى ملامسه الواقع أو جانب من جوانبه، لا يصل

[1] راجع ما ذكره المؤلف في بداية الفصل الثاني.

إليها الناس بأيَّة طريقة أخرى. وعلينا الآن أن ننظر فيما إذا كانت هذه النتيجة، أو أيَّة نتيجة مشابهة، هي استنتاج معقول من المقدمة. وسوف ندرس في هذا الفصل، فيما بعد، أيَّة مبررات أخرى للإيمان بموضوعية التجارب الصوفية التي يمكن أن يكشف عنها بحثنا.

ما هو المبدأ من مبادئ المنطق، أو من مبادئ الاحتمال، التي يستند إليها برهان الإجماع؟ بأيَّة طريقة يميل الاتفاق الكلي للصوفية إلى دعم قضية الموضوعية؟ إن الاتفاق العام أو الكلي بين الشهود إلى جانب درجة عُليا من الاستقلال المتبادل بينهم، يُمكن أن يُقبل كدليل جيد.

(١) الشهود يقولون الحقيقة فيما يتعلق بتجاربهم، لكن لما لم يمكن هناك احتمال لاتهامهم بالتزييف المتعمد، فإنَّ هذه النتيجة لا أهمية لها.

(٢) إنَّهم في روايتهم لتجاربهم لم يتعمَّدوا تزييف وصف طبيعة تجاربهم، أعني أنهم خبروا بالفعل بصفة عامة، وبغير استثناءات محتملة، ما يقولون إنَّهم مرُّوا بتجربته. شاهد واحد، أو عدة شهود، قد يقع في أخطاء في وصف ما يعتقد أنه هو نفسه قد استنبطه، لكن يبدو أنَّ ذلك غير محتمل عندما يكون ما لدينا هو دليل غامر لعدة آلاف من الأشخاص في مختلف البلدان والعصور في جميع أنحاء العالم. لا سيما إذا كانت الشهادة التي تُقدَّم من إحدى مناطق العالم أو في فترة من الفترات التاريخ مستقلة عن أولئك الذين قدَّموا نفس الشهادة في مناطق وفترات أخرى ومجهولة لديهم.

لكن أن يبيِّن أن لتجاربهم مرجعًا موضوعيًّا، فإن هناك وقائع معينة واضحة تُعارض ذلك فيما يبدو. واقعة أن معظم الناس يرون نوعًا معينًا من السراب سيقولون بإجماع إن ما يرونه هو ماء. ومن المؤكد أنه ليس كذلك، رغم أنهم لم يتعمدوا تزييف وصف تجاربهم البصرية، لكن ليس ثمة ميل يُبيِّن أن هناك، من الناحية الموضوعية، أيَّة مياه موجودة في أي مكان، طالما أنه لا يوجد في الواقع سوى رمال ساخنة. والقول بأنَّ كل إنسان يضغط في جانب مُعيَّن، على إحدى عينيه، أو على نصف العين، يروي على نحو صحيح تجربة الرؤية المزدوجة لا يقدِّم أي دليل على الازدواج الفعلي للأشياء. والقول بأنَّ الأشخاص العاديين الذين يتعاطون جرعة من «السانتونين Santonin» يميلون لرؤية الأشياء مصبوغة باللون الأصفر لا يقدِّم أي دليل على أنها في حقيقتها صفراء. وباختصار يُمكن أن تكون التجربة كلية وعامة ومع ذلك وهمًا. وهذا ما أدركه تمامًا بروفيسور

«برود» في عرضه لهذا البرهان. وهو يضرب مثلًا بهلوسات المخمور وما يُدركه من ثعابين وفئران، وهذه التجربة يشترك فيها عدد لا حصر له من المخمورين. وهو يناقش كذلك المعايير التي بناء عليها نُسمِّي التجربة بأنها وهم.[٢] فكيف يمكن للبرهان الذي يُقدِّمه جميع المتصوِّفة، أن يفند على أي نحو، أقوال الشاكِّ الذي يؤكد أن التجارب الصوفية، أيًّا ما كانت قيمتها بالنسبة للحياة، فإنَّها مع ذلك أوهام؟

إن كل ما يثبته برهان المتصوِّفة بذاته — بغض النظر عن بيان أنهم لم يزيفوا وصف تجاربهم — هو أن وجود عنصر مشترك عام في تكوين الموجودات البشرية يُسبِّب لهم جميعًا تجارب متشابهة. وتكوين الموجودات البشرية يشمل بالطبع بنيتهم الجسمية والذهنية في آنٍ معًا؛ فالناس جميعًا يرون رؤية مزدوجة عندما يتم الضغط على نصف العين لأنَّ بنيةَ العين واحدة، أو تقريبًا واحدة عند كل الناس، فكل إنسان يتناول عقار «السانتونين» يرى الأشياء صفراء لنفس الأسباب. وحتى لو كان لكل الناس تجارب صوفية — بدلًا من النسبة الضئيلة من البشر ممن لهم الآن مثل هذه التجارب — وحتى لو كانت جميع هذه التجارب متشابهة تمامًا، فإن ذلك في حد ذاته لا يدل على شيء أكثر من أن هناك شيئًا في طبيعة الموجود البشري، سواء الطبيعة البدنية، أو الذهنية، يجعلهم يمرون بتجارب متشابهة.[٣]

---

[٢] ش. د. برود، «الدين، والفلسفة، والبحث النفسي»، نيويورك، عام ١٩٥٥م، ص١٩٤–١٩٥. (المؤلف)

[٣] سوف يتخذ البرهان من الآن وحتى عدة صفحات قادمة طابعًا فنيًّا صعبًا، وربما يُفضِّل أن يحذفه القارئ غير المتخصص في الفلسفة، ومع ذلك فينبغي عليه أن يفهم النقطة الرئيسية في البرهان التي يمكن تلخيصها بصفة عامة على النحو التالي: المعيار المطلق للموضوعية ليس هو الإجماع أو الاتفاق في التجارب، أو التحقق العام من صحتها، رغم أن هذه الأمور قد تكون مفيدة في الالتجاء إليها كمقاييس جزئية تمهيدية. وهذا ما تظهرنا عليه الأمثلة السابقة؛ كرؤية السراب والرؤية المزدوجة ... إلخ. أمَّا المعيار المطلق للموضوعية فهو **النظام أو الترتيب**، أعني الخضوع لقوانين الطبيعة، فالحلم ذاتي لأنه **لا يخضع لنظام**؛ فنحن قد نحلم بأحداث هي نفسها تتناقض مع قوانين الطبيعة كتحول قط إلى كلب، أو أحداث، رغم أنها قد تكون هي نفسها متفقة مع الطبيعة، فإنَّها لا تتسق في حدوثها مع القانون الطبيعي في السياق الذي نجدها فيه. فمثلًا؛ أن أحلم بأحداث في لندن، لكني عندما أستيقظ أجد نفسي في فراشي في الولايات المتحدة. ولا يأتي كسر القانون داخل الحلم نفسه، وإنَّما في عبور المسافة من لندن إلى الولايات المتحدة في لحظة دون أن أقطع المسافة بينهما. أمَّا المعيار الجزئي للتحقق العام من الصدق فهو يندرج تحت معيار النظام أو الترتيب المطلق والذي هو أكثر عمومية. يستطيع القارئ الآن، إذا

لا يُمكن أن نتخلَّص من برهان الإجماع بهذه الطريقة الموجزة. لأنَّ مَن يُدافع عن هذا البرهان سوف يرد، على نحو ما، على الشكوك التي رفضت البرهان على النحو التالي:

افرض أنَّنا طرحنا سؤالًا عمَّا يُشكِّل ماهية الموضوعية في تجربتنا اليومية، في إدراكنا الحسي الصادق ضد، مثلًا، التجربة الذاتية على نحو ما نجدها في الحلم أو حالة الهذيان، فما الذي يُمكن أن نقوله في النهاية سوى إنَّنا يمكن أن نتحقَّق من صدق الأولى بطريقة عامة في حين أن التجربة الثانية تجربة خاصة؟ فرؤية الجبل الحقيقي — من الناحية الموضوعية — يعني المرور بتجربة بصرية للجبل، ويمكن لأي إنسان آخر طبيعي أن يراها أيضًا لو أنه وضع نفسه على بُعد صحيح من الجبل وحقق المتطلبات المناسبة. أمَّا رؤية الجبل في الحلم أو حالة الهذيان، فذلك يعني المرور بتجربة خاصة لا يستطيع شخص آخر أن يتحقق من صدقها. أليس ذلك ببساطة الحجة المأخوذة من الإجماع؟ فحيثما كان الناس العاديون يتفقون على أنَّ تجاربهم متشابهة تمامًا فإنَّنا نقول إن التجربة موضوعية. وإذا كان الإجماع معيارًا كافيًا للموضوعية في التجربة الحسِّية، فلِمَ لا يكون كذلك في التجربة الصوفية؟

افرض أنَّني أثناء كتابتي لهذا البحث — رفعتُ رأسي من فوق مكتبي فوجدتُ حمارًا وحشيًّا يقف أمامي، فسوف أتشكك في المنظر وأعتقد أن ذلك هلوسة أو هذيان. فليس هناك حديقة حيوان عند الجيران، بما في ذلك الشرطة، وإذا لم ير أي شخص شيئًا يشبه الحيوان الوحشي سواي، كانت النتيجة المؤكدة أن ذلك مجرد هذيان، لكن إذا ما كان كل الجيران قد مروا بتجربة رؤية الحمار الوحشي، كانت النتيجة أنه لا بد أن يكون هناك حمار وحشي حقيقي. رغم أن دخوله إلى غرفتي سوف يظل بغير شك لغزًا محيرًّا، يحتاج إلى استدعاء «شرلوك هولمز» لحله. وهذا المثال يظهرنا، من جديد، على أن اتفاق التجارب هو الذي يشكل الموضوعية. فلماذا لا يُشكل إجماع الاتفاق بين الصوفية على تجاربهم موضوعية هذه التجارب؟

لا شك أن هناك اختلافًا كبيرًا بين الحالتين اللتين قارنَّا بينهما: حالة التجربة الحسِّية من ناحية والتجربة الصوفية من ناحية أخرى. من حيث عدد الشهود. فأي موجود بشري طبيعي أو إنسان عادي يمكن أن يتحقق من صحة التجربة الحسِّية، في حين أن

شاء، أن ينتقل إلى الجزء التالي أو الترتيب الذي هو مقياس الموضوعية، فإنَّنا نستطيع أن نواصل بحثنا لنرى ما إذا كانت التجربة الصوفية تنجح في الاختبار أم لا. (المؤلف)

عددًا ضئيلًا جدًّا من الأشخاص الشواذ هو الذي يستطيع أن يتحقق من صحة التجربة الصوفية. وقد يُضعف ذلك قضية موضوعية التجارب الصوفية، وبذلك يُقلِّل من حجم التأييد الممكن، لكنَّه يستحيل أن يُغيِّر من منطق البرهان؛ فالمنطق واحد في الحالتين. فربما كانت ضآلة حجم الشهود تُقلِّل من ترجيح النتيجة، لكنَّها لا تُغيِّر من النتيجة ذاتها. وقد يكون لنا ما يُبرر القول إن هناك يقينًا تجريبيًّا بوجود «برج لندن»، لكن من المحتمل أن يكون الإيجاب أكثر من السلب، إذا أردنا ترديد عبارة بروفيسور «برود» التي تقول إن الصوفي في تجربة يلتمس واقعًا موضوعيًّا.

غير أن عرض المشكلة على هذا النحو قد لا ينصف كثيرًا قضية الموضوعية الصوفية؛ لأن الصوفي قد يُنكر أن هناك أي فارق أو اختلاف بخصوص أعداد الشهود **الممكنة**. وأنَّ البرهان يعتمد على **إمكان** التحقق من الصحة وليس التحقق الفعلي. ويزعم الصوفية أن جميع الأشخاص العاديين هم شهود **ممكنة** للواقع الصوفي. وينبغي علينا أن نؤمن بوجود جبل مكتشف واحد نعتمد عليه هو الذي رآه؛ ذلك لأنَّنا نعتقد أن هناك سببًا وجيهًا للإيمان بأنَّ جميع الأشخاص العاديين يُمكن لهم ملاحظته، لو أنهم نظروا إليه من بُعد مناسب. ولا يُدرك كل الناس جبال القطب الجنوبي أو الأدغال المختبئة في «ماتو جروسو»[٤] غير أن كل الناس يستطيعون إدراكها لو أنهم اتبعوا تعليمات معينة، ربما كانت في معظم الحالات، وبالنسبة لمعظمنا، لا تُطاق من حيث صرامتها والوقت الذي تستغرقه، مِمَّا يجعلها مستحيلة من الناحية العملية. وبطريقة مماثلة نستطيع أن نقول إن الشخص العادي يستطيع أن يتحقق من تجربة الصوفي لو أنه بدأ يعيش حياة القديسين الخالصة. وإذا استطاع أن يفصل نفسه تمامًا عن جميع الرغبات الدنيوية. وإذا استطاع أن يُخضع نفسه لنظام ذهني وجسدي طويل وصارم، كتلك التي يخضع لها أتباع اليوجا في الهند، أو حياة الصلوات والابتهالات وممارسة التأمل في أحد الأديرة، كتلك التي كتبت عنها القديسة تريزا، والقديس «إجناثيوس الليولي».[٥] وهناك ما يُبرِّر

---

[٤] ماتو جروسو Mato-Grosso، مقاطعة في الجزء الغربي من وسط البرازيل، عاصمتها «كويابا». (المترجم)

[٥] القديس إجناثيوس الليولي (١٤٩١–١٥٥٦م): نبيل إسباني، أسس «جماعة يسوع» عام ١٥٤٠م. بدأ اهتمامه العميق بالحياة الدينية عام ١٥٢١م، عندما قرأ حياة يسوع أثناء جرحه في الحرب، زار الأراضي المقدسة عام ١٥٢٣م، وبدأ إرسال بعثات التبشير إلى البرازيل والهند واليابان، كما أسس مدارس يسوع. يُحتفل بعيده في ٣١ يوليو. (المترجم)

لنا الاعتقاد بأنَّ هذا الزعم الذي تقوم به الصوفية — وهو **إمكان** أن تكون التجربة الصوفية كلية وعامة — زعم صحيح. وذلك يعني أن التجربة الصوفية يمكن أن تكون «عامة» كالتجربة الحسِّية طالما أن قولنا إن التجربة عامة لا يعني سوى أن عددًا كبيرًا من التجارب الخاصة متشابه، أو لا بد أن يكون متشابهًا إذا ما اتخذت الخطوات المناسبة. وكما لاحظنا من قبل فإنَّ جميع التجارب هي في ذاتها خاصة على حد سواء؛ فعالم العمومية هو بناء من التجارب الخاصة.

ويبدو أن البرهان، والبرهان المضاد، قد وصلا إلى طريق مسدود؛ فمن المؤكد تمامًا أن الاتفاق المحض أو الإجماع فيما يتعلق بالتجارب لا يكفي لإثبات الموضوعية. ما دامت كثرة من الأوهام؛ كالرؤية المزدوجة، أو المظهر الأصفر للأشياء عند مَن تناول جرعة من «السانتونين» هي كلية وعامة بدورها. ذلك هو البرهان الذي يسعى الشاكُّ بواسطته أن يهدم قضية الموضوعية الصوفية، ومن الواضح أنه اعتراض سليم. غير أن الشاكَّ، فيما يبدو، عندما يشير إليه فإنَّه يهدم نفسه إذا ما كان جزءًا من زعمه أن التحقق الكلي العام يكفي للبرهنة على موضوعية التجربة الحسِّية؛ لأنه قد يُبيِّن لنا أن كثرة من الأوهام التي هي كلية وعامة يمكن التحقق منها.

غير أن النتيجة التي ينبغي لنا أن نستخلصها لا يصعب علينا أن نراها، إن هذا الإجماع، حتى ولو كان اتفاقًا عامًّا في التجارب، قد يكون **جزءًا** مِمَّا يُشكِّل الموضوعية؛ فهو ليس **كل** ما يُشكِّلها سواء في حالة التجربة الصوفية أو في حالة التجربة الحسِّية. بل لا بد أن يكون هناك شرط آخر هو «س» مطلوبًا، كما يكون كليًّا وعامًّا، ليجعل من التجربة موضوعية. ومن ثَم فلو أنَّنا أردنا أن نتساءل عمَّا إذا كان الزعم بالموضوعية الصوفية صحيحًا، فإن هناك خطوتين لا بد أن نقوم بهما. لا بد لنا **أولًا** أن نكتشف ما هي «س»، ثم نرى **ثانيًا** ما إذا كانت «س» موجودة في التجربة الصوفية؛ ذلك لأنَّ البرهان الذي عرضناه في الفقرات القليلة السابقة، والذي شرحنا فيه الرد الذي يُمكن أن يقوله أنصار الموضوعية، يُبيِّن بما فيه الكفاية، في رأيي، أن التجربة الصوفية تحتوي على النوع والدرجة المطلوبين من الكلية والشمول. ومن ثَم أصبحت قضية الموضوعية الصوفية الآن تعتمد اعتمادًا كليًّا عمَّا إذا كانت «س» هي خاصية من خصائص هذه التجربة أم لا.

ووجهة النظر التي أُدافع عنها هي أن «س» هي **النظام**. فتكون التجربة موضوعية إذا ما كانت مُنظَّمة في كل من علاقتها الداخلية والخارجية. وتكون التجربة ذاتية إذا ما

كانت مشتقة غير مُنظَّمة في كل من علاقاتها الداخلية والخارجية.[٦] وكونها عامة هو أحد خصائص كونها **مُنظَّمة**، لكن كونها خاصة فذلك أحد علامات اللانظام وعدم الترتيب. فالعمومية هي إذن **جزء** من تعريف الموضوعية، لكن الموضوعية لا يمكن أن تُعرَّف تعريفًا تامًّا ومقنعًا، إلَّا من منظور تصوُّر أوسع كثيرًا للنظام.

وأنا أعني بالنظام **القانون** أي الانتظام في التتابع، وتكرار النموذج، «والاقتران المتواصل» لبنود خاصة. والنظام بذلك هو تصوُّر عام جدًّا بحيث لا يكون ما نُسمِّيه بالطبيعة أو النظام، لعالمنا اليومي، سوى مثال جزئي له، وإن شئنا الدقة فإن الموضوعية ينبغي أن تُعرف من منظور تصوُّر عام للنظام، وليس من منظور نظام عالمنا الجزئي؛ إذ من الممكن أن نتصوَّر أنه يوجد في مكان ما نظام نسقي من الأحداث تختلف قوانينه اختلافًا تامًّا عن القوانين التي نألفها. قد يكون هناك عالم يحل فيه الطرد الكلي المتبادل، محل الجاذبية الكلية، وتؤدي فيه الحرارة، على الدوام، إلى تجمد الماء، كما تؤدي البرودة، على الدوام، إلى الغليان. والتجربة في مثل هذا العالم منظَّمة من منظور ذلك النظام الذي لا بد أن يكون موضوعيًّا في ذلك النظام.

لكن لو أنَّنا حصرنا أنفسنا هنا فقط في عالم تجربتنا اليومية، فربما لاحظنا أن العالم الواقعي الحقيقي، من الناحية الموضوعية، هو ما نُسمِّيه بنظام الطبيعة، أعني نسق الأحداث المنظَّمة الممتدة في سلسلة الزمان في الماضي الموغل الذي لا نستطيع أن نعرف بدايته، والذي سوف يمتد إلى ما لا نهاية في المستقبل، وتجاربنا المنظَّمة من منظور نظام ذلك العالم هي التي نُسمِّيها **موضوعية**. أمَّا تلك الأحداث المشتَّتة غير المنظَّمة داخليًّا أو خارجيًّا، بمعنى أنها تخرق قوانين نظام ذلك العالم، فهي التي نُسمِّيها ذاتية. ومن أمثلتها الأحلام، والهلوسات والهذيان. (هناك بالطبع تفرقة بين الأحلام والهلوسة أو الهذيان، لكن

---

[٦] هذه الوجهة من النظر متضمَّنة، على الأقل، فيما قاله «بروفيسور برود» عن الثعابين والفئران التي يراها المخمور (انظر فيما سبق)؛ فهو يشير إلى أنَّنا نصف تلك المخلوقات بأنها من خلق الهذيان؛ لأنها لا تُحدث الآثار التي تُحدثها تلك الحيوانات دائمًا إذا ما كانت واقعية حقيقة. فلو أنها كانت واقعية وحقيقية، لكان لا بد أن نتوقَّع وجود أثر لكلب من كلاب الصيد أو لنمس أو بعض الجبن المقضوم، أو اختفاء القمح من الصوامع ... إلخ، غير أنَّنا لا نجد شيئًا من تلك الآثار في غرفة نوم الأشخاص الذين يعانون من هذيان المخمورين (برود، المرجع السابق، ص١٩٥). وهكذا تكون تجربة الفئران والثعابين، باختصار، مشتَّتة غير منظَّمة في علاقاتها الخارجية. (المؤلف)

طبيعة هذه التفرقة لا تعنينا هنا؛ لأنهما بنفس المعنى ذاتيان، أي بالمعنى الذي شرحناه الآن توًّا). ولا بد لنا أن نعترف بأنَّ مفهوم نظام العام ليس نتيجة، ولا يُمكن أن يكون نتيجة لذهن واحد مفرد، ولا يُمكن أن يقوم على أساس تجربة فرد واحد مفرد. وإنَّما هي نتاج لجميع التجارب البشرية، التي تمتد إلى الوراء في أغوار الماضي البعيد. وهذا هو السبب في أن العمومية، وقدرة جميع الأشخاص على المشاركة فيها، وإمكان التحقق من صحتها على نحو عام، ذلك كله جزء — وليس أكثر من جزء — من معيار الموضوعية. وسوف نشرح ذلك شرحًا وافيًا.

الهلوسة والهذيان، والأحلام هي باستمرار مشوشة وغير منتظمة، بمعنى أنها تخرق قوانين الطبيعة بإحدى طريقتين أو بهما معًا. فما يحدث في الحلم قد يكون **في ذاته** كسرًا للقانون الطبيعي. وهكذا فإنَّ القِدر الحقيقي الموضوع على النار يغلي باستمرار، لكن القِدْر في الحلم قد يوضع على النار فيتجمد ماؤه. وربما نقول: «أي شيء يُمكن أن يحدث في الحلم». وهذا يعني أن ليس على الحلم أن يطيع قوانين الطبيعة في حين أن التجربة الموضوعية تفعل ذلك. ولو أكَّد لنا شخص ما أنه رأى مياه القِدر تتجمد عندما توضع على القِدر فربما قلنا له «لا بد أنَّك تحلم». وهذا مثال للتجربة التي يُحكَم عليها بأنها ذاتية لأنها غير منظَّمة في علاقاتها الداخلية أو داخل حدودها الخاصة.

غير أن الحلم قد يكون أحيانًا منظَّمًا تنظيمًا تامًّا داخل ذاته، دون أن يرتكب خرقًا للقانون الطبيعي، لكنا سنجد في هذه الحالة أن كسر القانون الطبيعي يحدث في العلاقات الخارجية التي تُحيط به على نحو مباشر؛ فإن كسر القانون يحدث عند حواف الحُلم، إن صحَّ التعبير، على الحدود بين النوم واليقظة. فأنا، مثلًا، أذهب إلى فراشي في الولايات المتحدة، وأحلم أنَّني أسير في شوارع «لندن» التي أعرفها، وهناك ألتقي بأخي وأتناقش معه. ثم أستيقظ فأجد نفسي مرة أخرى في أمريكا. فلا شيء داخل الحلم غير منظَّم بأيَّة طريقة: فالشارع، والمشي، والحوار مع شقيقي، أمور يمكن كلها أن تحدث، وهي طبيعية جدًّا، لكن **ما لا يُمكن** أن يحدث، ولو أنه حدث لانطوى على خرق للقانون الطبيعي؛ هو انتقالي من فراشي من أمريكا إلى شوارع لندن دون أن أعبر المسافة بينهما، ثم عودتي مرة أخرى إلى فراشي بطريقة خارقة. وقد يكون من الممكن طبعًا أن نُفسِّر ذلك بطريقة أخرى غير افتراض أن يكون الحلم تجربة معينة — رغم صعوبة تجربة الحلم كله التي ذكرناها الآن توًّا — أبدو فيها أنا نفسي كما لو كنت قد انتقلتُ فجأة من أمريكا إلى لندن. فقد أخلد إلى النوم في أمريكا، وأقع في غيبة الإغماء الجامد، وأنتقل، بغير وعي، عبر

المحيط الأطلنطي وأستيقظ في لندن، ثم في غيبة إغماء أخرى أعاود أدراجي إلى أمريكا! لكنا عندما نقول إن ذلك لم يحدث، وإنَّما كنت أحلم، فإن جزءًا **من معنى ذلك**، أن ما يبدو أنه قد حدث لا يُفسَّر في الواقع بأيَّة سلسلة من الأحداث الطبيعية المنظَّمة.

لم يبقَ ضروريًّا لإكمال النظرية سوى أن أُبيِّن فحسب الدور الذي تلعبه فيها العمومية، أو الاتفاق العام للتجارب، ولماذا لا يكون هذا الاتفاق بذاته كافيًا لتفسيرها، رغم أنه جزء من معيار الموضوعية. وطبقًا لوجهة نظرنا فإن القول بأنَّ التجربة موضوعية، يعني أنها مُنظَّمة، لكنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت جزءًا من النظام النسقي للعالم. وسوف نجد أن أيَّة تجربة أخرى تكون غير منظَّمة في علاقاتها الداخلية أو علاقاتها الخارجية أو فيهما معًا. والآن: فإن نظام العالم، طالما أنه سلسلة من الأحداث تمتد من أغوار الماضي البعيد إلى المستقبل اللامحدود، فإنَّه يجاوز تجارب أي ذهن فردي. والدليل على ذلك هو دليل الجنس البشري كله. ليس ثمة سوى نظام عالَم واحد (على قدر ما نعلم) تشارك في إدراكه جميع الموجودات البشرية بطريقة تكون فيها جميع النوافذ مفتوحة، إن صحَّ التعبير! وليس ثمة كثرة من نسق الأحداث المنظَّمة، لكل فرد. ومن ثَم فإن التجربة التي تكون خاصة تمامًا ليست تجربة موضوعية، لا لأنها خاصة، وإنَّما لأنها بما أنها خاصة، فسوف توجد باستمرار على نحو غير منظَّم.

وما ينبغي علينا تفسيره بصفة خاصة: هو لماذا لا تكفي الواقعة المحض التي تقول إن جميع الناس يتفقون في تفسيرهم للتجربة، لتكون أساسًا للموضوعية؟ وهذا هو القصور الذي نجده في برهان الإجماع في تطبيقه على التجربة الصوفية. وقد سبق أن أشرنا إلى أن أي تجربة يمكن أن تكون كلية وعامة وأن تكون سهلة المنال لكنَّها مع ذلك ذاتية. ولقد قدَّمنا أمثلة للسراب، وتجارب «السانتونين»، والرؤية المزدوجة. وما تكشف عنه نظريتنا هو أن هذه التجارب ذاتية، لا لأنها خاصة — طالما أنها في الواقع ليست خاصة — بل لأنها غير مُنظَّمة. فلنأخذ حالة الرؤية المزدوجة، فليس من غير المنظَّم أن الإنسان إذا ما ضغط على نصف العين **رأى** الأشياء مزدوجة، لكن من غير المنظَّم أن الضغط على نصف العين يحدث ازدواجًا موضوعيًّا للأشياء. فليس ثمة قانون من قوانين الطبيعة تُدرج تحته هذه الظاهرة ويُفسِّرها. بل على العكس؛ فطبقًا لكل القوانين السببية المعروفة، فإن ضغط المرء على نصف عينه لا يؤثر على الأشياء التي يراها. ومن ثم فإن التجربة التي يمر بها، أعني مظهر الازدواج، تتعارض مع القانون الطبيعي. ولهذا فهي غير مُنظَّمة، وهي لهذا السبب ذاتية.

طالما أن النظام هو معيار الموضوعية، فإن علينا الآن أن نُطبِّقه على الحالات الصوفية للوعي حتى نتأكَّد مِمَّا إذا كانت موضوعية، فهل التجارب الصوفية مُنظَّمة بالمعنى المطلوب؟ إنَّ تعريف النظام هو الاقتران المتواصل لعناصر الخبرة التي يمكن أن تتكرر. والتعريف لا يذكر شيئًا عن التجربة الحسِّية، وهو مستقلٌّ عنها تمامًا. وهو سوف ينطبق على أي نوع من التجارب. إن نظام وموضوعية المحتويات الحسِّية سوف يعني الاقتران المتواصل لعناصر خاصة بالتجربة الحسِّية. ونظام وموضوعية المحتويات غير الحسِّية سوف يعني الاقتران المتواصل لعناصر خاصة بالتجربة غير الحسِّية. ومن ثَم فإن علينا أن نسأل، ببساطة، عمَّا إذا كانت التجارب الصوفية منظَّمة بهذا المعنى. سوف نتناول أولًا النوع الانطوائي من التجربة الصوفية؛ فهي تجربة غير حسِّية ما دامت جميع الإحساسات والصور قد استُبعدت منها، فهل هي تتألَّف من اقترانات متواصلة لعناصر التجارب غير الحسِّية؟ من الواضح أن الجواب بالنفي؛ لأن ذلك يتطلب أن يكون بداخل التجربة الانطوائية كثرة من العناصر الجزئية للتجربة. في حين أن جوهر التجربة ذاتها هو أنها لا تشمل على تمايز ولا اختلاف؛ فهي تخلو من كل كثرة، فلا تمايز بين العناصر أو الأحداث بين النماذج المتكررة التي يمكن تعقبها. وبذلك ينهار زعم الموضوعية الذي تزعمه التجربة الانطوائية، فهي لا يمكن أن تكون موضوعية، غير أنه ينبغي على الشاك أو الناقد ألَّا يتسرع عند هذه النقطة فيظن أنه انتصر؛ لأننا سوف نجد أنه، على الرغم من أن التجربة ليست موضوعية، فإنَّها ليست كذلك ذاتية. والواقع أن أمامنا طريقًا طويلًا ينبغي علينا أن نقطعه قبل أن نحدد وضعها.

ولكي نرى ذلك فإن علينا الآن أن نُطبِّق على التجربة معيار الذاتية، كما طبقنا عليها من قبل معيار الموضوعية. والتجربة تكون ذاتية، بالمعنى الذي يكون فيه الهذيان والهلوسة والأحلام، ذاتية، لا بد أن تنطوي على خرق إيجابي للقانون الطبيعي، سواء من الناحية الداخلية أو الخارجية. وهي لا بد أن تكون **غير مُنظَّمة**، ولا يكفي أن نُقرِّر النتيجة السلبية وحدها وهي أنها تفتقر إلى النظام، وهي كل ما أظهرناه حتى الآن. التجارب الصوفية هي بالطبع أجزاء من النظام الطبيعي بنفس المعنى الذي تكون فيه الأحلام والهذيان والهلوسات أجزاء من هذا النظام؛ فهي لها أسبابها ونتائجها. وهي واقعة موضوعية من حيث إن هذا الشخص المُعين، في وقت معين، وفي مكان معين، كان له حلم، أو هذيان، أو مرَّ بتجربة صوفية. غير أن اكتشاف ما إذا كانت التجربة من أي نوع ذاتية، بالمعنى الذي يكون فيه الحلم ذاتيًّا، أو موضوعية بالمعنى الذي تكون فيه

التجربة الحسِّية الحقيقية، موضوعية، فإن علينا أن ننظر إلى المضمون الداخلي للتجربة للنظر ما إذا كانت، سواء في ذاتها، أو في علاقاتها مع ما يقع خارج حدودها، منظَّمة أو غير منظَّمة. ولو أننا طبقنا الآن هذا المعيار على التجربة الصوفية الانطوائية، لوجدنا أنها لا يمكن أن تكون ذاتية، بالضبط لنفس السبب الذي يُظهرنا على أنها لا يمكن أن تكون موضوعية، فهي لا يُمكن أن تكون غير منظَّمة داخل حدودها الخاصة، كمثل الحلم بقِدْر الماء الذي يتجمد عندما يوضع على النار؛ لأنه ليس ثمة عناصر يمكن تمييزها بداخلها لتُشكِّل تسلسلًا يُعارض الاقتران المتواصل في نظام العالم، وفي الوقت نفسه لا يُمكن أن يُعارض النظام الطبيعي في علاقاتها الخارجية؛ لأن ذلك يتطلَّب أيضًا أن تتعارض العناصر الخاصة داخل التجربة مع العناصر الموجودة خارجها، مثلما يتعارض وجودي في لندن في الحلم مع وجودي في فراشي في أمريكا، دون أن أعبر المسافة التي تفصل بينهما، لكن لا توجد عناصر داخل التجربة الانطوائية يُمكن أن تتعارض مع أي شيء خارجها، وينتج من هذه الاعتبارات أن لا تكون التجربة ذاتية.

لا يوجد، في الواقع، شيء جديد في النتيجة التي وصلنا إليها. وسوف نجد أن القضية التي تقول إن التجربة الصوفية لا هي ذاتية، ولا هي موضوعية — هذه القضية هي نفسها نظرية صوفية أعلنها صراحةً كل المتصوِّفة الفلاسفة — فهم لم يصلوا إليها عن طريق عملية استدلالية، على نحو ما فعلنا في هذا القسم. لقد شعروا حدسيًّا، وببساطة، أنها التأويل الطبيعي السليم لتجاربهم. صحيح أن ذلك يبدو متعارضًا مع ما وجدناه في الفصل السابق من أن الإحساس بالموضوعية هو إحدى الخصائص المشتركة بين جميع أنواع التجربة الصوفِّية. غير أن الإحساس بالموضوعية هو في الواقع عبارة فجة جدًّا، رغم أنه كان من المناسب استخدامها في مرحلة من مراحل التفكير. والحقيقة هي أن المتصوِّف يشعر باقتناع شديد أو مكثف بأنَّ تجربته ليست مجرد حُلم، بل هي شيء مطمور تمامًا بداخل وعيه الخاص. وهو يشعر أنها تجاوز شخصيته الخاصة الضئيلة، وأنها أعظم بشكل هائل من ذاته، وأنها، بمعنًى ما، تجاوز حدود فرديته إلى شيء لا متناهٍ. وهو يُعبِّر عن ذلك بقوله — لأنه لا يجد كلمات أفضل — إنَّها «واقعية» و«حقيقية»، بل هي الحقيقة الواقعية الوحيدة ... إلخ. ومن الطبيعي أن ينتقل من هذه الكلمات إلى القول بأنها «موجودة» خارج ذاته، وأنها موضوعية ... إلخ. وسوف نبذل أقصى ما نستطيع لتوضيح ذلك في الخاتمة. وما يعنينا الآن على نحو مباشر، هو أن نُبيِّن العبارة الأكثر دقة التي تقول إن التجربة الصوفية لا هي ذاتية ولا موضوعية. هل تنطبق نفس الحجج ونفس النتائج

على النوع الانبساطي من التجربة الصوفية؟ يبدو لأول وهلة أن هذه الحالة تختلف أتم الاختلاف؛ لأنه يوجد في هذه التجربة كثرة من العناصر التي يُمكن التمييز بينها، وهي عناصر موجودة في مكان ما، حتى إذا لم تكن تيَّارًا زمانيًّا؛ فالمتصوِّف الانبساطي يُدرك بحواسه البدنية أوراق الحشائش، والأشجار، والأحجار، لكنَّه يُدركها على أنها «كل واحد»، فهو يدركها على أنها متحدة ومتمايزة في آنٍ معًا. وبمقدار ما يدركها على أنها متميِّزة، فإنَّها تكون بالطبع من نوع العناصر التي يمكن تمييزها وهي التي تعرض النظام، فالحشائش، والأشجار، والأحجار هي ببساطة جوانب موضوعية من النظام الطبيعي.

لكن يبدو لي أنه على الرغم من أن الحشائش، والأشجار، والأحجار هي موضوعية على هذا النحو، فإن واحديتها ليست كذلك. إن الكثرة أو التعدد في التجربة ليست بما هي كذلك إدراكًا صوفيًّا، وإنَّما الواحدية المُدرَكة في التجربة الانطوائية، فهناك وحدة في الداخل، ووحدة في الخارج، لكن ليس ثمة وحدتان، بل وحدة واحدة. وتلك هي بالقطع الدعوي الصوفية. وعلى أيَّة حال فالوحدة الخارجية، مثل الوحدة الداخلية، لا يوجد فيها كثرة عناصر ولا أحداث، ومن ثَم فإن نفس الحجج يمكن أن تنطبق عليها، كما تنطبق على التجربة الانطوائية، ولا بد أن نستخرج منها التجربة نفسها: فلا هي ذاتية، ولا هي موضوعية.

ثانيًا: تجاوز الذاتية

على الرغم من أن برهان الإجماع لا يُظهرنا على أن تجارب الصوفية موضوعية، كما زعم بك Bucke، ووليم جيمس، وعدد كبير غيرهم من الكُتَّاب، بما في ذلك «بروفيسور برود Broad» ومع ذلك فقد أدى بنا إلى إحدى النتائج الهامة جدًّا؛ فهو دليل واضح على أن المتصوِّفة ليس لديهم، بأيَّة طريقة أساسية، سوء تأويل لتجاربهم. إن الشاكَّ قد يؤكِّد أنه على الرغم من أن المتصوِّف قد يعتقد أنه كبت جميع الإحساسات، والصور، والأفكار العقلية، فإن ذلك في الواقع لا يُمكن أن يكون صحيحًا. ولا بد أن نرد على ذلك بقولنا إنَّنا إذا ما كان لدينا رواية واحدة من شخص يزعم أنه قد وصل إلى تجربة باللاتمايز واللااختلاف تمامًا، فإنَّنا نكون على حق عندما ننظر إلى هذه الرواية بشك كبير، فعلينا أن نفترض أنَّنا لا بد أن نكون قد ارتكبنا خطأً ما، لكن إذا كان لدينا عدد كبير جدًّا من هذه الروايات ومن مصادر مستقلة، تؤكِّد الرواية الأولى فإن شكنا ينبغي أن يتضاءل، فإذا ما وجدنا أن هذه المصادر المستقلة تأتي من عدد كبير من الثقافات المختلفة، والعصور،

وبلدان العالم، من الديانة الهندوسية القديمة، ومن مسيحية العصور الوسطى، ومن الفرس، والعرب، ومن الديانة البوذية في الصين، واليابان، وبورما، وسيام، ومن المُثقَّفين في أوروبا الحديثة وأمريكا، فسوف يكون ذلك اتفاقًا بعمق يرقى إلى مستوى الدليل القوي على أن التجارب ليس فيها تزييف في روايتها، وإنَّما هي بالضبط كما رواها المتصوِّفة تمامًا.

ولو قبلنا ذلك فإنَّنا سوف ننظر مرة أخرى في التجربة الانطوائية، وسوف نجد أنها على الأقل في الغالبية العظمى من تجارب التراث الصوفية تُروى على أنها تجربة تجاوز الذات، فبعد أن يكبت الفرد المحتوى الذهني التجريبي كله، يصل إلى وحدة خالصة، إلى وعي خالص، هو أيضًا أنا خالص، وربما افترضنا أن ما وصل إليه على هذا النحو هو أناه الفردية الخالصة، لكنه يروي واقعة أبعد من هذه الذات، تبدو في البداية أنها ذاته الخاصة، وأنه يمر بتجربة ذاته. وقد أصبحت فجأة متحدة مع، أو فنيت في، ذات كلية لا متناهية؛ إذ تذوب جدران الحدود التي تفصل الذات، ويجد نفسه وقد تجاوز ذاته بحيث يصبح مدمجًا مع وعي كلي بغير حدود. وهذا الوجه من التجربة الصوفية قد تأكَّد في القسم الذي تحدَّثنا فيه عن فناء الفردية في الفصل السابق. والنتيجة التي يستخلصها الصوفي، وهي ليست بطريقة النتيجة التي نصل إليها بالاستدلال، بل هي شيء يمر بتجربته مرورًا مباشرًا، هي أن ما وصل إليه ليس مجرد أناه الفردية الخالصة بل الأنا الخالص للعالم، أو بعبارة أخرى إن ذاته الفردية والذات الكلية متحدتان بطريقة ما، وتلك هي النتيجة المستخلصة صراحة من الأوبنشاد، لكن اللاهوتيين المؤلِّهة اعترضوا عليها على أساس أنها تنطوي على نفس الهرطقة الموجودة في وحدة الوجود، لكن نظرًا للأسباب التي ناقشناها فإنَّه لا يُمكن النظر إلى الأنا الكلي على أنه موضوعي؛ إذ طالما أنه يتجاوز الفرد فإنَّه لا يُمكن النظر إليه على أنه ذاتي كذلك.

نحن مضطرون جميعًا — متصوِّفة وغير متصوِّفة على السواء — إلى النظر إلى التفرقة بين الذاتي والموضوعي على أنها تفرقة مُطلقة، بمعنى أنه يستبعد منها الحد الأوسط، ومن ثَم فإن الصوفي الذي يشعر أنه وصل إلى ملامسة ما هو خارج الذات وما يجاوزها، فإن من المحتمل جدًّا أن يُعبِّر عن ذلك باستخدام عبارات تتضمَّن أنَّ الذات الكلية هي حقيقة واقعية موضوعية. وأنا هنا أؤكد ذلك، على الرغم من أن الصوفي قد يكون له ما يُبرِّره في الاعتقاد بوجود ذات كلية مفارقة، ومع ذلك فهناك خطأ مؤكَّد في طريقته في الحديث إذا ما أكد أن لها وجودًا موضوعيًّا مفارقًا، ولا بد لنا أن نقتنع في

الوقت الحاضر بالنتيجة التي تقول إن وضعها يُجاوز الذات. أمَّا إذا كان هناك شيء يمكن أن يُقال، ويكون أكثر تحديدًا وأشد إقناعًا، فذلك ما سوف نناقشه في أقسام تالية من هذا الفصل.

وفي استطاعة القارئ الناقد أن يقول إنَّه لا يستطيع — كما تزعم الملاحظات السابقة — أن يقبل أو يقتنع بعبارة المتصوِّف التي تقول إن تجربته **نفسها** تجاوز الذاتية. افرض أن القارئ وافق — على مضض — على أن برهان الإجماع والاستقلال للمتصوِّفة في ثقافات كثيرة مختلفة، وعصور، وبلدان ... إلخ قد أظهر أنهم لم يُزيفوا تجاربهم، ومع ذلك فإن هذا الاتفاق يقوم على الزعم بأن التجربة قد نُظِر إليها على أنها مجرد واقعة سيكولوجية تحدث داخل ذاتية ذهن المتصوِّف. والآن يُطلب من القارئ أن يوافق على أن التجربة نفسها تذهب إلى ما وراء ذاتها إلى اللاذاتية. وسوف يعترض، بغير شك، بأنه سيكون أسهل كثيرًا وأفضل كثيرًا، أن يرى ما إذا كان فناء الفردية التي يتحدَّث عنه المتصوِّف ويقول إنَّه يشعر به لا يمكن تفسيره بافتراض تأويلي لا ينطوي على القفزة الهائلة، وهي قفزة التسليم بوجود أنا كوني خالص. ألا يحدث مثلًا في التجارب العادية تمامًا، أنَّنا كثيرًا ما نفقد كل وعي بالفردية، وننسى أنفسنا وتضيع ذواتنا للحظات عندما يستغرقنا بحث رائع يستحوذ على الانتباه؟ ألا يمكن أن يُفسَّر شعور الصوفي بضياع الفردية بطريقة مشابهة تمامًا؟

لا شك أن لهذا الاعتراض وزنًا كبيرًا، ما لم يكن هناك اعتبار أبعد لم نكشف عنه بعد. هناك استدلال لم يقُل به أحد من المتصوِّفة، على ما أعلم، ولا من غيرهم، بل حتى لم يَعِه أحد، لكن بشرط أن نقبل مقدمته، سوف يكون حاسمًا في دعم وجهة النظر التي يقول بها الصوفي ضد وجهة نظر الشاك. وتقول المقدمة إن الصوفي قد استبعد جميع المحتويات التجريبية من وعيه، وشعر بوعي خالص هو أناه الفردية الخالصة. وهذه المقدمة لم تذهب أبعد من ذاتيته، لكن ما أن نُسلِّم بذلك، فسوف نجد أنه من المستحيل منطقيًّا أن يقف عند هذا الحد، وإنَّما نحن مضطرون إلى التسليم بأنَّ الأنا الفردي الخالص هو في الحقيقة، ليس فرديًّا فحسب، وإنَّما هو فردي وكوني. ويسير الاستدلال على النحو التالي:

افرض أن شخصَين «أ» و«ب» كَبتَ كل منهما في داخله المضمون الذهني الخاص به، ومن ثَم بلغ كل منهما الوعي الصوفي لأناه الخالصة. أيكون الموقف في هذه الحالة هو أن «أ» وصل إلى الأنا الخالص الخاص بـ «أ» وأن «ب» وصل إلى الأنا الخالص الخاص بـ «ب»،

بحيث يكون لدينا في هذه الحالة اثنان من الأنا الخالص منفصلان؟ الجواب الطبيعي المتوقع لا بد أن يكون بالإيجاب: نعم، لكن لو صحَّ ذلك فلا بد أن يكون هناك شيء هو الذي يفصل ويُميِّز أنا «أ» عن أنا «ب». أعني مبدأ ما للقسمة أو التفريد يجعلهما كيانين متمايزين فما هو مبدأ التفريد هذا؟

دعنا أولًا نتساءل ما هو مبدأ التفريد الذي يفصل بين ذهنين في الحياة المألوفة. ذهنَين لم يُحاولا أو يبلغا أي وعي صوفي، بل يعملان في مستوى تجربة الحياة اليومية. ما الذي يجعل، مثلًا، ذهن مؤلف هذا الكتاب مختلف عن ذهن القارئ؟ لو طُرح هذا السؤال لا عن الأذهان بل الأبدان عند المؤلف والقارئ، لكان الجواب بسيطًا للغاية؛ فالمبدأ الأساسي للتفريد هنا هو **المكان**. أي إن المسافة المكانية تفصل بين الجسدين وتجعلهما كيانَين متمايزَين. ولا شك أنَّ ذلك إسراف في التبسيط، فحيثما يعيش شخصان في فترتين مختلفتين، فإن الزمان — مثل المكان — يفصل بينهما. وكذلك قد تدخل الكيفيات المادية المختلفة في عملية التفريد والاختلاف. فقد يكون شعر المؤلف أبيض، بينما شعر القارئ بُنيًّا، لكنَّا نستطيع أن نتجاهل هذه التعقيدات، ولا نُركِّز إلَّا على المبدأ الأساسي للتفريد والاختلاف الذي هو المكان في هذه الحالة.

لكنا هنا نتساءل فقط عن مبدأ القسمة بين ذهنين، لا بين جسمين. وربما كان أول اعتراض يُثار هو أنَّنا لا نستطيع أن نطرح مثل هذا السؤال إلَّا إذا افترضنا ثُنائية بين الذهن والبدن. وأنه يُمكن الاعتراض على مثل هذا الفرض. غير أن ذلك عبارة عن سوء فهم للمشكلة، فالسؤال لا يفترض أيَّة نظرية على الإطلاق، ثنائية كانت أم واحدية للعلاقة بين الذهن والبدن. إنَّه لا يفترض إلَّا إمكان الحديث والتفكير بوضوح بألفاظ «ذهنية» و«استبطانية» على نحو ما نتحدَّث بالألفاظ المادية سواء بسواء. إنَّه يزعم أنه ليس بغير معنى أن نتحدث عن أفكار المرء الداخلية وعن مشاعره، وأنَّ العبارات التي تُقال عنها، ليست، ببساطة، عبارات عن البدن. على الرغم من أنه توجد، بغير شك، صلة وثيقة جدًّا بينهما. ولا يتضمَّن سؤالنا أيَّة نظرية على الإطلاق، كما أنه لا يتضمَّن إنكارًا لأيَّة نظرية. إنَّه لا يتحرك على مستوى النظرية بل على مستوى التجربة إنه عبارة بسيطة عن واقعة نمرُّ بتجربتها، وهي أن المرء يستطيع أن يتحدَّث حديثًا معقولًا عن أفكاره، ومشاعره، ومقاصده، ورغباته … إلخ. وإنه عندما يفعل ذلك فإنَّه لا يتحدَّث عن المعدة، أو الرئة، أو المخ. وفي استطاعتنا الآن أن نعود إلى سؤلنا ونسأل: ما هو مبدأ التفريد الذي يُميِّز بين ذهنين يعملان معًا على مستوى تجربة الحياة اليومية؟

لو أنَّنا استبعدنا الاختلافات البدنية، فيبدو واضحًا بالنسبة لي أنه لن يكون هناك سوى ظرف واحد هو الذي يُميِّز ذهنًا عن ذهن آخر، وأعني به أن كل ذهن يحتوي على تيار مختلف من الوعي، أو تيار مختلف من التجارب، والمعنى واحد. سوف نجد أن المكونات، في أي فترة من فترات الزمان التي تُكوِّن السيرة الذاتية الداخلية بـ «أ» كالإحساسات والصور، والأفكار، والانفعالات، تختلف عن مكونات السيرة الذاتية الداخلية لـ «ب»، ولسنا بحاجة إلى أن نُزعج أنفسنا كثيرًا باللغز المُحيِّر عندما يقول «أ» و«ب» في حديث مشترك إنَّهما ينظران إلى «**نفس**» الشيء المادي، فهل يكون لديهما بالفعل إحساس واحد أو إحساسان منفصلان وإن كان متشابهين؟ لأنه سواء أكان هناك في مثل هذه اللحظة الزمنية تقاطع فِعلي بين تيارين من الوعي، أو مجرد تشابه فحسب، تظل الحقيقة باقية، وهي أن جانبًا كبيرًا من المحتويات الذهنية لـ «أ» يستمر في معظم المدة مُتميِّز تمامًا عن تيار «ب». وذلك، على قدر ما أرى، هو الشيء الوحيد الذي يُميِّز ذهن أي إنسان عن غيره من الناس. وبعبارة أخرى، تتمايز الأذهان الواحد منها عن الآخر بمحتواها التجريبي ولا شيء غير ذلك. وينتج من ذلك أنه إذا كبت «أ» و«ب» بداخلهما جميع المحتويات التجريبية، فلن يبقى ثمة شيء، أيًّا كان نوعه، يُمكن أن يُميِّز بينهما ويجعلهما اثنين. وإذا ما وصل «أ» و«ب» إلى الوعي الصوفي للأنا الخالص، فلن يكون هناك شيء يُميِّز بينهما ويجعلهما اثنين من الأنا الخالص.

لو أنَّنا استخدمنا تفرقة الفيلسوف بين الأنا الخالص والأنا التجريبي، لوجدنا أن ما ينتج من ذلك هو أنه توجد كثرة من الأنا التجريبي في العالم، لكن لا يُمكن أن يكون هناك سوى أنا خالص واحد. ومن هنا فإن الصوفي الذي وصل إلى ما يبدو لأول وهلة أنه أناه الخالص التجريبي، فإنَّه في الواقع يصل إلى الأنا الخالص في العالم، أي الأنا الكوني الخالص.

وذلك يُفسِّر، ويتفق مع، تجربة العلو الذاتي التي يرويها المتصوِّف باستمرار. إن تجربة الصوفي مع الاستدلال النظري المستقل تمامًا للفيلسوف تلخصان معًا الاتفاق على نتيجة واحدة ويدعم بعضها بعضًا. وإذا لم تكن المسألة مسألة استدلال نظري، فإنَّ الناقد الشاك يُمكن أن يستبعد الشعور بالعلو الذي يمر المتصوِّف بتجربته، وغياب الهوية الشخصية في «وجود لا حد له» حسب رواية «تنسون»، واختفاء الأنا وفناءها في «البركة الكلية» حسب رواية «كويستلر»، والتجارب نفسها التي رواها المتصوِّفة المسيحيون، وصوفية المسلمين بلغتهم اللاهوتية، ومتصوِّفة الهندوسية والبوذية بلغة ومصطلحات

تتناسب مع ثقافاتهم ونظرياتهم الخاصة – ويُمكن للمتصوِّف أن يستبعد ذلك كله بالالتجاء إلى القول بأنَّ الشخص المستغرِق في موضوع يشد انتباهه تمامًا ينسى نفسه. ومثل هذه الحقيقة السيكولوجية الواضحة الشائعة سوف تبدو في أيَّة حالة — على الأقل بالنسبة للمؤلف — غير كافية تمامًا لتفسير التجارب التي يمر بها الصوفية، وهي تجارب غير عادية، وغير مألوفة، بل شاذة في الواقع، لكن يبدو أنه من الأفضل الاعتماد على البرهان الاستدلالي الذي اكتشفناه ونعرضه في هذا القسم.

الذات الكلية، إذن، **هي** تلك التي يصل إليها المتصوِّف، ويُمكن أن يتحد معها. غير أن المشكلة في هذه الحالة تكمن في معنى كلمة **هي** في هذه العبارة، فهي لا يُمكن أن تؤخذ بمعنى «يوجد»، طالما أنَّ ذلك يجعلها موضوعية، لكن لا بد لنا أن نبقى، الآن، على الأقل، مع النتيجة التي تقول إنَّها تُجاوز الذاتية، لكنَّها مع ذلك ليست موضوعية، مُرجئين تصفية الحساب مع المشكلات التي تنطوي عليها إلى قِسم لاحق.

يمكن أن نتناول الآن باختصار السؤال الذي طرحناه في الصفحات السابقة، عمَّا إذا كان **الواحد** في التصوف الانبساطي هو نفسه الواحد في التصوف الانطوائي، كما يُسلِّم بذلك المتصوِّفة دائمًا. لقد سبق أن ذكرنا أن توحيد الصوفي لهما يفترض مقدمًا أن تجربته موضوعية، ومن ثَم لا يُمكن مناقشته قبل أن تُحسم هذه المشكلة أولًا. ولقد انتهينا الآن إلى أنه على الرغم من أنَّ «الموضوعية» هي الكلمة الخطأ التي تُستخدم، فإن تجربة الصوفي تُجاوز في الواقع ذاتيته، وهذه تكفي لإمكان التوحيد بين الواحد الداخلي والخارجي، إذا ما كان هناك أساس جيد لكي يفعل ذلك، فهل هناك، بغض النظر عن افتراض الصوفي الحدسي غير الاستدلالي أي مبرر للتوحيد بينهما؟ ربما قلنا إن افتراض أن **الواحدَين** الاثنين هما في الحقيقة **واحد** هو افتراض طبيعي جدًّا، ومن المحتمل أن يكون صحيحًا. وربما تركناه عند هذا الحد. وإن كنَّا نستطيع الآن أن نكون أكثر تحديدًا من ذلك؛ لأن البرهان الذي بيَّنا، الآن توًّا، على أساسه أن الأنا الخالص للفرد متحد من الأنا الخالص للعالم، يُمكن أن يُستخدم كذلك لبيان أن الواحد في التجربة الانبساطية مُتَّحِد مع **الواحد** في التجربة الانطوائية؛ لأنه طالما أنهما معًا فارغان من أي محتوى فليس ثمة ما يُشكِّل مبدأ للتفرد بينهما. إذ كما لاحظنا فيما سبق فإن الأشياء الحسِّية التي تُدركها التجربة الانبساطية على أنها «الكل واحد» ليست هي نفسها أجزاء الواحد في التجربة الانبساطية الذي هو في ذاته لا تمايُز فيه ولا مضمون له.

ثالثًا: الشعور بالموضوعية

سوف أدرس بإيجاز في هذا القسم ما إذا كان الاقتناع الذاتي بالموضوعية أو الحقيقة الواقعية التي يشعر بها الصوفي، ينطوي على أي قدر من الإقناع لغير الصوفي. إن الفلاسفة يميلون إلى القول بأنَّ ما يشعر به الصوفي عن يقين، مهما كان مقنعًا بالنسبة للمتصوف، ليس له أي وزن عند غير المتصوف. فالناس لديهم مشاعر ذاتية قوية باليقين عن جميع الأشياء. ومع ذلك فقد يكون ذلك مجرد وهم وضلال.

غير أن معالجة الموضوع على هذا النحو فيها فروسية أكثر ممًّا ينبغي؛ ذلك لأنَّ شعور الصوفي يختلف اختلافًا تامًّا عن مجرد النزوة أو التمسُّك العنيد للرأي الشخصي أو الرأي المبتسر؛ فهو — بخلاف الآراء المبتسرة — كلي يجاوز الذاتية، بمعنى أنه يتعلَّق بنوع مُعيَّن من التجربة **عند مَن مرَّ بهذه التجربة**، (ونحن لا نظن أن الحالات المؤقتة تحدث عندما يكون لصاحب التجربة شكوك لفترة قصيرة من الوقت؛ مثل جاكوب بوهيمي)، ومن هنا فلا بد من تفسير اليقين الصوفي، على الأقل، على أنه ظاهرة سيكولوجية.

وكثيرًا ما بُذلت محاولات لتفسير هذه الظاهرة على أساس افتراض أنها تقوم على اللاشعور، مع افتراض أن التجربة الصوفية تأتي من هذا اللاشعور. وما دام اللاشعور يقع **خارج** الذهن الواعي، فإن صاحب التجربة يشعر أنه قد سيطر عليه ما هو خارج ذاته. غير أن الصوفي قد يُسلِّم أن تجربته تأتي من خلال اللاشعور، لكنَّه يصر مع ذلك أن مصدرها النهائي، يُجاوز اللاشعور، كما أنه خارج نفسه أيضًا. وقد لا يكون اللاشعور سوى أنبوبة يصل منها الفرد إلى حقيقة واقعية تجاوزه تمامًا.

ويبدو أن هناك تفسيرًا للشعور بالحقيقة الواقعية أشد عمقًا وأكثر أهمية من هذا التفسير. لقد أشرنا بالفعل فيما سبق أن هذا الشعور بالحقيقة الواقعية هو جزء من التجربة الصوفية نفسها، وليس تأويلًا عقليًّا لها. والعلو على الذات في التجربة هو نفسه تجربة وليس فكرًا؛ إنَّه التجربة بفناء الفردية، واختفاء «الأنا»، وتجاوزها لذاتها فيما أسماه «كويستلر» «بالبركة الكلية». علينا أن نُسلِّم، كالمعتاد بالطبع، أنه لا يوجد خط فاصل وحاسم بين التجربة والتأويل. غير أن الاعتبارات التي قدَّمناها في القسم الثامن من الفصل الثاني، تُبيِّن بما لا يدع مجالًا للشك، أنَّ فناء الفردية هو تجربة يمر بها الصوفي بالفعل. **والآن فإن القول بأنَّ العلو الذاتي هو جزء من التجربة نفسها هو السبب في أن الصوفي يكون على يقين مطلق من حقيقتها، بعيدًا عن أي احتمال في مجادلته في ذلك.** إن تأويل التجربة يُمكن الشك فيه، لكن التجربة نفسها لا يُمكن الشك فيها.

ليس ذلك تفسيرًا سيكولوجيًّا فحسب لشعور الصوفي باليقين، وإنَّما هو تبرير منطقي له أيضًا. ويظهرنا ذلك على أن ما يقوم به الفيلسوف، عادة، من رفض جاف للقيمة الثابتة لهذا الشعور، ليس له ما يبرِّره. وباختصار، فإن شعور الصوفي باليقين يُزوِّد غير الصوفي بالفعل ببرهان إضافي لصالح تجاوز الذاتية. وليس في استطاعتنا أن نشك في أن الصوفي يمر بتجربة الحقيقة الواقعية، اللاذاتية، لنفس السبب الذي يجعلنا لا نستطيع أن نشك في تجربة الإنسان بنظام مُعيَّن.

وهذا البرهان يخضع بالطبع لشرطين لا بد أن يُدخلا عنصر الشك من جديد أثناء التطبيق العملي. ويعتمد الشرط الأول على افتراض أنَّنا نستطيع أن نُميِّز بوضوح بين التجربة والتأويل. ويعتمد الشرط الثاني على افتراض أن الصوفي لم يُسِئ وصف تجربة عن عمد ووعي.

وهذه الاعتبارات سوف تُقلل، إلى حد ما، من قوة الإقناع في البرهان لكنَّها لا تُدمره تمامًا.

رابعًا: المونادية الصوفية

سبق أن تحدَّثتُ عن «التراث الصوفي الرئيسي» على أنه يأخذ بوجهة النظر القائلة بأنَّ الذات الفردية تُجاوز نفسها في التجربة الصوفية الانطوائية، لتتحد مع اللامتناهي أو الذات الكلية. ومع ذلك فهناك أقلية ضئيلة، على حين أنها تقبل الواقعة السيكولوجية للتجربة الانطوائية، تصور على أنه لا يوجد علو في الذات الفردية. وهذا التراث لا يُنكر بالضرورة أن التجربة تشمل على **شعور** بعلو الذات، لكنَّه يُنكر أن يحدث ذلك بالفعل. وهو يُفسِّر الشعور بعلو الذات على أنه وهم وضلال.

ويُمكن أن نسوق — كمثال على ذلك النص — الآتي من مارتن بوبر:[٧]

> «عرفتُ، معرفة جيدة، من تجربتي التي لا تُنسى، أن هناك حالة تتلاشى فيها قيود الطبيعة الشخصية للحياة وتمر بتجربة واحدة غير منقسمة، لكني لا أعرف ما الذي تتخيَّله الروح طواعية، وما الذي تضطر إلى تخيله — (وهو ما

[٧] مارتن بوبر Martin Buber (١٨٧٨–١٩٦٥م)، فيلسوف وجودي إسرائيلي، وُلِدَ في فينا، ثم هاجر إلى إسرائيل عام ١٩٣٨م بعد أن أجبره النازي على التخلي عن أستاذية الدين المقارن في فرانكفورت فهاجر

فعلته روحي ذات مرة) — وإنَّني بذلك قد بلغت اتحادًا مع موجود أول أو مع الألوهية ... وبوصف أمين لفهم مسئول فإن هذه الوحدة ليست سوى وحدة روحي التي وصلت إلى «الأنا» الأساسي فيها ... وهكذا لم يكن لروحي أي اختيار سوى فهمها على أنها بغير أساس. غير أن الوحدة الأساسية لروحي تُجاوز بالقطع كل كثرة قد وصلت إليها حتى الآن عن طريق الحياة، وإن لم تُجاوز على الأقل التفريد، أو كثرة جميع الأرواح في العالم التي هي واحد - موجود، لكنَّه فريد مفرد، لا يُمكن رده إلى وحدة مخلوقة: وحدة الأرواح البشرية، فهو ليس **روح الكل** ...»[8]

أول شرح يُمكن أن يُساق على هذه الفقرة هو أنها تُزودنا بدليل أبعد لا يُمكن رفضه على أن التجربة الواحدة التي لا تمايُز فيها ولا اختلاف و«التي تجاوز بالقطع الكثرة التي وصلتها حتى الآن من الحياة» ... (قارن ذلك بالعبارة التي استخدمتها «مادوكا أوبنشاد»، والتي تتحدَّث عن «... الوعي الموحِّد الذي ... انطمست فيه تمامًا كل كثرة».)[9] هي واقعة سيكولوجية، لكنَّها ليست كما يذهب البعض، وصفًا مزيَّفًا لمتأمل بطني غير كفء. والقول بأن التجربة الانطوائية هي وحدة لا تمايز فيها خالية من كل كثرة هي الخاصية النواة المركزية والأساسية لهذه التجربة التي تندرج تحتها جميع الخصائص المشتركة الأخرى. ولقد قدَّمنا في الفصل السابق عددًا كبيرًا جدًّا من الشهود، اخترناه من ثقافات كثيرة مختلفة، وعصور متعددة تتفق كلها على هذا الوصف، لكن كل واحد من هؤلاء الشهود — باستثناء ج. أ. سيمتوتر — ينتمي إلى العصور ما قبل العالم الطبيعي وعلم النفس. كل واحد منهم، ما دام أنه ينتمي إلى عصور غير متحضرة عاش فيها، لم يكن لديه نقد ذاتي على الإطلاق إذا ما قورن بالمفكر الحديث. ثم ظهر الآن إنسان من عصرنا الحاضر، على وعي تام بالصعوبات الشكِّية، وكذلك المخاطر التي تكتنف طريق علم النفس الاستنباطي، الذي تحدث بنفس الألفاظ بالضبط التي تستخدمها الوحدة التي

إلى القدس، وهناك قام بتدريس الفلسفة الاجتماعية في الجامعة العبرية من ١٩٣٨م حتى عام ١٩٥١م. دافع عن الفكر اليهودي القديم بمصطلحات معاصرة. كتابه «الأنا والأنت» عام ١٩٢٣م، حوار مباشر بين الإنسان والله، كان له أثر كبير على اللاهوت اليهودي والمسيحي. (المترجم)

[8] مارتن بوبر، «بين إنسان وإنسان» كيجان بول، عام ١٩٤٧م، ص٢٤-٢٥. (المؤلف)

[9] انظر القسم السابع في الفصل السابق. (المؤلف)

لا تمايز فيها ولا اختلاف، كما مرَّ، شخصيًّا، بتجربتها هو نفسه. ومن المحتمل بالطبع أن يكون «بوبر» أيضًا، رغم ما عُرف عنه من إسهامات عظيمة، قد اشترك مع الآخرين جميعًا في نفس الخطأ الاستبطاني العام. غير أنه لا يبدو لي هذه النظرة مقبولة.

عبارة «بوبر» لنفس هذه الأسباب بالضبط شهادة لا يُمكن دحضها تقول إن فناء الفردية، أو بعبارته هو «الحالة التي تبدو فيها قيود الطبيعة الشخصية ... تلاشت» هي أيضًا حقيقة سيكولوجية وليست وصفًا مزيفًا.

يكفي هذا عن وصف «بوبر» للتجربة ذاتها، ودعنا ننتقل إلى تأويله لها. والواقعة الجديرة بالملاحظة هي أنه قدَّم — في فترتين مختلفتين من حياته العقلية — تأويلين مختلفَين للتجربة نفسها.[١٠] ومن الواضح أنه قام بتأويله المبكر بعد أن مرَّ بالتجربة مباشرة، وذلك يتفق مع التراث الصوفي الرئيسي؛ فهو يؤمن بتجاوز الذاتية ويقبلها على أنها حقيقة «وصل إليها عندما بلغ مرحلة الاتحاد بالموجود الأول»، لكنَّه في فترة أخرى من حياته غيَّر رأيه، وهو الآن يؤكِّد أن الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف التي مرَّ بتجربتها، لم تكن سوى وحدة الذات نفسها، أناه الفردية الخالصة، واحدة بين بلايين من الأنا الفردية الخاصة وليست «روح الكل».

تأويلات التجربة، بما في ذلك التأويلات التي يقدمها المتصوِّف نفسه، ليس لها نفس السلطة التي لا تُدحَض، على نحو ما تكون لأوصاف التجربة ذاتها. إن آراء «مارتن بوبر»، مثل التأويلات الفلسفية الصحيحة لما مرَّ بتجربته، جديرة بالنظر إليها من زاوية عميقة. لكنها تظل في النهاية مجرد آراء «لمارتن بوبر» من حقنا أن نختلف معه فيها لو كانت لدينا مُبرِّرات قوية كافية. لا بد أن تكون هذه الحالة، بصفة خاصة، هي التي مرَّ بها هو نفسه عندما قدَّم لنا تأويلات متناقضة. وهناك بغير شك الكثير مما يُمكن أن يُقال بشأن قبول التأويل الذي قدَّمه في اللحظة التي مرَّ فيها بهذه التجربة، عندما كانت لا تزال حيَّة ونضرة، لصالح التأويل الذي جاء كفكرة لاحقة، ربما بسبب ضغط التراث اليهودي الذي يُعارض مفهوم الوحدة أو الاتحاد؛ لأنه لا يُمكن أن يكون هناك أدنى شك، فيما أظن، أنَّ ضغط البيئة الثقافية التي ينتمي إليها كان هو السبب الأساسي في تغيير رأيه الذي سار في خط يُعارض تمامًا البذور التي وجدت في مشاعره التلقائية.

---

[١٠] وهكذا فإن «بوبر» يُعالج الشعور بالعلو الذاتي على أنه تأويل جدير بالرفض؛ فهو ليس تجربة لا يُمكن فحصها، وذلك يوضِّح صعوبة التمييز بوضوح بين التجربة والتأويل. (المؤلف)

ربما كانت اليهودية أقل ديانة من ديانات العالم الكبرى، في جانبها الصوفي، أعني أنها أقل ديانة تطمس جميع التمييزات وجميع الكثرة، **بما في ذلك التمييز بين الذات والموضوع، والثنائية بين الذات الفردية والذات الكلية**، وهو جزء من تعريف التصوف؛ ذلك لأنَّ التصوف في الثقافات غير اليهودية يُعرَف، عادة، بطريقة تجعل مفهوم «الوحدة»، أو «الاتحاد» مع ما أسماه «بوبر» «الموجود الأول» جزءًا من ماهيته ذاتها. ومع ذلك فنحن نجد أن مؤرخ التصوف اليهودي «ج. ج. شوليم»، يقول: إن الوحدة ليست أساسية في التصوف اليهودي. ولنأخذ، مثلًا، المتصوِّفة الأُوَل ... في عصر التلمود.[١١] وما بعده ... كانوا يتحدَّثون عن صعود الروح إلى عرش السماء حيث تنعم بنظرة نشوانة بعظمه الله.[١٢] وهو يعتقد أنه «سوف يكون من الخُلف المُحال أن نُنكر أن هناك خاصية مشتركة بين جميع أنواع التصوف»، ثم يُشير إلى تلك الخاصية العامة على أنها «الاتصال المباشر بين الفرد والله».[١٣] لكنَّه لا يعني بهذه الخاصة «الاتحاد»، وإنَّما الرؤية المباشرة لله، أو بالأحرى **لعرش الله**. وهو يُقدِّم صورة مفصَّلة عن عرش الصوفية، ويلاحظ أن ماهية التصوف اليهودي المبكر هي «إدراك ظهور الله على العرش كما وصفه حزقيال».[١٤] كما أنه وجد كذلك بين متصوِّفة العرش «أوصاف ... البهو السماوي والأماكن التي يسير فيها النظر حتى يصل إلى السماء السابعة، وفي نهايتها يظهر عرش الله». ومن الواضح أن ذلك كله؛ الرؤى، والاتصال المباشر بالله، لا يُشكِّل تجربة صوفية بالمعنى الذي ناقشناه في هذا الكتاب. لقد سبق أن رأينا أن الرؤى والأصوات لا تُعتبر ظواهر صوفية في أيَّة ثقافة دينية خارج اليهودية، ونحن نذكر التصريح المحدَّد للقديس يوحنَّا حامل الصليب، الذي يقول

---

[١١] التلمود Talmud كلمة عبرية، معناها «الدراسة» أو «التعليم»، وهي مجموعة من الشرائع اليهودية القديمة، جُمعت على فترتين؛ فترة الأسر البابلي، وفي فلسطين، وهي تتألَّف من قسمين: «المشنا» أو الأصول، ثم «الجيماتا»، وهي تطوير وشروح على المشنا. وهي مكملة للكتاب المقدَّس عند اليهود (العهد القديم)، أو هي الجهد البشري الموازي للجهد الإلهي المتمثِّل في الكتاب المُقدس المُنزَّل. (المترجم)

[١٢] ج. ج. شوليم، «تيارات رئيسية في التصوف اليهودي»، نيويورك، عام ١٩٥٤م، ص٥. (المؤلف)

[١٣] المرجع نفسه، ص٩. (المؤلف)

[١٤] هو «حزقيال بن بوزى»، أحد أنبياء اليهود، روى في سفره كيف أنه كان في أرض الكلدانيين «وكانت عليه هناك يد الرب»، ثم يستمر فيصف ظهور الله ... وكيف أنه رأى منظرًا يُشبه مجد الرب، «ولمَّا رأيته خررت وجهي وسمعتُ صوت متكلم ... إلخ» (سفر حزقيال، الإصحاح الأول). (المترجم)

فيه: «إن الروح لا تستطيع أبدًا أن تبلغ درجة **الاتحاد بالله** ... من خلال وسط الصور أو الأشكال».

صحيح أن متصوِّفة الحسدية المتأخرة، كثيرًا ما نجد عندهم بما فيه الكفاية، نوع التصوف الذي يشتمل على «الاتحاد»، لكن مِن الواضح أن ذلك انحراف عن قاعدة الأنواع اليهودية، ويبدو غريبًا عن الثقافة اليهودية. ففي تراث الديانات السامية عمومًا هناك، في العادة، هوة عظيمة، تفصل بين الخالق ومخلوقاته، ولا يستطيع روح الفرد أبدًا محوها. بل ينظر إلى إزالتها على أنه ضرب من التجديف. ويصْدُق ذلك على الإسلام، بقدر ما يصْدُق على اليهودية، ولقد ورثتها المسيحية عن اليهودية. ومن الواضح أن هناك عددًا من المتصوِّفة داخل الديانات الثلاث، مرُّوا بتجربة الشعور بفناء الفردية، وبالتجربة التي تجاوز ذات المرء، وهي التي نُسمِّيها بما وراء الذاتية. غير أن الديانات الثلاث، بدرجات متفاوتة، تخشى من أن تؤدي هذه الفكرة إلى «هرطقة» وحدة الوجود. ومن المهم إلى أقصى حد أن ننتبه إلى أنه، رغم الفهم المشترك للموضوع، فإن لكل ديانة من الديانات الثلاث رد فعلها الخاص، الذي يُميِّزها، ولها تأويلها الخاص، الذي يختلف عن ردود فعل الديانتين الأخريين، لكن أقوى رد فعل ضد الاتحاد كان في الديانات اليهودية، التي اعتادت أن تؤوِّل تجربتها الدينية بما تُسمِّيه «ديفيكوث Devekuth»، وهي كلمة تعني الاتصال أو الالتصاق المباشر، رغم وجود استثناءات في «الحسدية». ويُصرُّ الإسلام أيضًا على وجود هوة بين الله والإنسان، ومن ثَم فهو يُنكر وحدة الوجود. ومع ذلك فقد كان من بين المتصوِّفة من زعم الوصول إلى الاتحاد، بل حتى إلى الهوية مع الله، وهم أكثر شيوعًا من متصوِّفة اليهود، وتلك في الواقع هي القاعدة وليس الاستثناء. وأخيرًا؛ أصبح «الاتحاد» عند متصوِّفة المسيحية، ماهية الحالة الصوفية ذاتها، غير أن النفور من وحدة الوجود يُعبِّر عن نفسه الآن في تأويلات متنوعة ونظريات مختلفة حول معنى «الاتحاد»، وهي كلها تستبعد الهوية الفعلية بين الأرواح الفردية وبين الخالق. وكثيرًا ما تم تأويل الاتحاد في التراث المسيحي بمقوله التشابه أكثر من تأويله بمقولة الهوية. وسوف ندرس هذه النظريات جنبًا إلى جنب مع المسائل الفلسفية التي تتضمَّنها بتفصيل أكثر في الفصل الذي نتحدَّث فيه عن **وحدة الوجود**، وحتى ذلك الحين فإنَّنا نجد أن الديانات الثلاث يُمكن ترتيبها في نظام تصاعدي طبقًا لاختلافها في درجات القوة في ردود أفعالها ضد وحدة الوجود. ورد الفعل اليهودي هو الأقوى، ومن الطبيعي أن يرفض فكرة الاتحاد كلها، بحيث يبدو الزعم «الحسيدي» استثناء غير مألوف. أمَّا الإسلام، فهو يرفض هو

الآخر فكرة الاتحاد، رغم أن المتصوِّفة ابتهجوا بها، حتى أصبح أولئك الذين ينكرونها هم الاستثناء. أمَّا المسيحية فقد قبلت فكرة الاتحاد من كل قلبها، وجعلته ماهية التصوف، لكنَّها رفضت تأويلها على أنها هوية، ومالت إلى تأويلها تأويلًا يحتفظ بالثنائية بين الخالق والمخلوق. وعندما ننتقل إلى خارج التأثير السامي تمامًا، سنجد في التصوف الهندي، على نحو ما يظهر عند الهندوس قبولًا صريحًا لهوية وحدة الوجود.

وعلى ذلك فإن علينا أن نفهم وجهة نظر «مارتن بوبر» التي عرضها في الفقرة التي اقتبسناها فيما سبق، في ضوء الثقافة اليهودية التي نشأ فيها. ومن الواضح أن تجربته الصوفية قد اضطرته بقوة — كما اضطرت كل متصوِّف حقيقي — إلى الإيمان بأنه قد بلغ فيها مرحلة الاتحاد، بمعنى ما، مع «الموجود الأول». غير أن القول بأن تراثه الثقافي كله الذي أثَّر فيه، ضد ميله الطبيعي، جعله يرفض هذه الفكرة. وكانت النتيجة واحدية الصوفية، وذلك يضم بلوغ نفس النوع من التجربة الصوفية الانطوائية كما يوجد في الثقافات الأخرى، بما في ذلك الثقافة الهندوسية والبوذية، إلى التأويل الذي يتفق مع الإيمان بأنَّ الروح الفردية تظل إلى الأبد «موناد» Monad[١٥] روحيًّا يتميَّز عن جميع المونادات الروحية الأخرى، كما تتميَّز، بالطبع، عن **الموناد الأعلى**.

لقد أكَّد «بوبر» أن الروح في التجربة الصوفية تُجاوز الكثرة، مع ذلك «فهي لا تجاوز على الأقل التفرُّد أو كثرة جميع الأرواح». لكنَّه فشل في أن يسأل، ومن باب أولى أن يُجيب على السؤال، ما هو مبدأ التفرُّد الذي يُميِّز بين «موناد» وآخر؟ ولو أنه طرح هذا السؤال، فربما رأى، كما أشرنا في القسم السابق، أن الفرد إذا ما استبعد كل كثرة مادية داخلية، وبلغ الوحدة الأساسية الخالصة للأنا الخالص، فلن يبقى شيء عندئذٍ، يُمكن أن يُميِّزه عن **أنا** الآخرين الخالص. ومن ثَم فعن طريق جدل الضرورة المنطقية الداخلية، يُصبح التفرد مستحيلًا، وهكذا تنتقل جميع الذوات إلى الذات الكونية الواحدة.

ينبغي علينا أن لا نترك القارئ ولديه انطباع بأنَّ «بوبر» هو الممثل التاريخي الوحيد للواحدية الصوفية، فقد يكون هناك بالطبع عدد كبير آخر من طائفة اليهودية؛ رجال

[١٥] كلمة الموناد Monad كلمة يونانية معناها الوحدة أو الواحد، وقد شاعت في فلسفة ليبنتز بصفة خاصة. وكان المسلمون يترجمونها «بالجوهر الفرد»، وكانت أحيانًا تعني النفس أو الروح، من حيث إنَّها جوهر قائم بذاته يحل في البدن. (المترجم)

مرُّوا بتجربة الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، مع تأويلها على نحو واحدي، لكن تجاربهم وتأويلاتهم ظلَّت غير مدوَّنة، لكن حتى خارج الديانة اليهودية، في الهند مثلًا وفي أماكن كثيرة، نجد أن المونادية الصوفية تراث ضئيل؛ فمن الواضح أن فلاسفة «السانخيا» و«اليوجا» وكذلك فلاسفة الجينية،[١٦] ينتمون إليها. ويبدو أن هناك ما يُبرِّر الاعتقاد بأنَّ حكماء «السانخيا» و«اليوجا»، والقديسين والمخلصين في الجينية و«اليزثمكارا» أو «صانعو المخاض»،[١٧] أو العبور من عالم الزمان إلى عالم الأزل، كانوا متصوِّفة انطوائيِّين، بمعنى أنهم مرُّوا بنفس تجربة الوحدة لا اختلاف فيها ولا تمايُز، التي هي المرحلة الأخيرة في التصوف الانطوائي في جميع أنحاء العالم. فهي نفس التجربة التي أوَّلها حكماء «الأوبنشاد» على أنها هوية الذات الفردية والذات الكلية، وأصبحت التراث الصوفي الرئيسي في «الفيدانتا»، على حين أنَّ متصوِّفة «السانخيا» و«اليوجا» أوَّلوها تأويلًا واحديًّا. فالخلاص بالنسبة لكل مذهب من مذهبي «السانخيا» و«اليوجا»، يعتمد على انفصال «البروشا Purusha»،[١٨] أعني الأنا الفردية الخالصة، عن انغماسها في المادة والإحساسات، وعلى بلوغها العزلة الأزلية عن العالم، وعن جميع المونادات الحيَّة الأخرى. وسوف تكون حياة «البروشا» بعد ذلك، حياة سلام دائم، وحياة سكون، وهدوء، لا يزعجها أي لهْو يأتي من العالم أو من الموجودات الحية الأخرى، وهي ستكون «أنا» خالصًا ووعيًا خالصًا، نظيفة كالبلور، بغير لون، ولا خلل، ولا مسحة من أي دنس تجريبي. وتلك هي «النرفانا» عندهم. ذلك هو الخلاص الذي كان يسعى إليه «صانعو المخاض»، وقد بلَغوه هم أنفسهم، وحقَّقوا النصر من خلال تمرينات اليوجا التي تُوقف النشاط التلقائي لجوهر الذهن:

«خالدون على نحو ما هم عليه،
متشحون بالقوة،

[١٦] الجينية Jainism، ديانة يهودية، ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد (مع البوذية)، ويعتقد أصحابها أنه ساهم في تأسيسها ٢٤ قديسًا، آخرهم مهافيرا (البطل العظيم). وتُنسب الجينية إلى كلمة جينا Jiina، وهي ليست اسم علم بل صفة، معناها «القاهر»، أو «المُتغلِّب»، أو «المنتصر»، ذلك لأنَّ مؤسسيها عرفوا كيف يقهرون شهواتهم. (المترجم)

[١٧] صانعو المخاض، أو مرشدو الأرواح لعبور نهر التناسخ، هم معلمو الجينية. (المترجم)

[١٨] كلمة بروشا Purusha، سنسكريتية معناها أرواح الأفراد من جنس الذكر في الديانة الهندوسية، وهي عكس «براكيتي»، أي المادة أو أرواح الأنثى. (المترجم)

لا يخلدون إلى الراحة أبدًا،
آلهة تكتسح الساعات العقيمة،
أعظم جدًّا من أن نسترضيها، أعلى جدًّا من أن نُناشدها،
أبعد جدًّا من أن نستدعيها ...»

خامسًا: الذات الكلية: الخواء-الملاء

انتهينا إلى أن مفهوم الذات الكلية، أو الذات الكونية التي تندمج فيها ذات المتصوِّف على الأقل في لحظة «الاتحاد»، هي تأويل صحيح للتجربة الصوفية الانطوائية. ويظل التساؤل عمَّا إذا كان هذا المفهوم الصوفي عن الذات الكلية هو نفسه المفهوم اللاهوتي عن الله. ويظل التساؤل كذلك عن معنى كلمة «هو» عندما نقول عبارة مثل «إنَّه **هو** الذات الكلية»، وما دامت لا هي ذاتية ولا موضوعية؛ فهي لا يُمكن أن تعني «يوجد» بالمعنى الذي نقول فيه «يوجد» هناك أشجار، وأنهار، وأحجار. كما أن العبارات الصوفية عنها — أو عن أي شيء آخر — لا يُمكن أن تكون «صادقة» بالمعنى العادي المألوف الذي تكون فيه العبارات التجريبية صادقة، لكنَّها أيضًا لا يُمكن أن تكون كاذبة بالمعنى العادي المألوف. وسوف نُسمِّي ذلك بمشكلة **وضع** Status القضايا الصوفية. وسوف نرجئ دراسة هذه المشكلة حتى نهاية هذا الفصل. أمَّا ما سوف نُناقشه في هذا القسم، فهو السؤال: ما الذي يُمكن أن نعرفه أكثر من ذلك عن الذات الكلية إلى جانب الواقعة العارية التي تقول إن الذات الكلية، أو الأنا الخالص، أو الوعي الخالص عبارة عن **خواء** Void؟ لأنه لا تزال هناك نقاط هامة أبعد من ذلك ينبغي توضيحها. وأيًّا كان ما نقوله فسوف يخضع للتفسير النهائي لمشكلة **وضع** القضايا. وبعبارة أخرى لو أنَّنا قلنا أي شيء من صورة العبارة الآتية:

«الذات الكلية» هي «س»، أو «ص»، فإنَّنا في هذه الحالة لم نحسم مشكلة ما الذي **نعنيه** بهذه العبارة.

لقد سبق أن لاحظنا أن التجربة التي يؤكِّد الصوفي أنه مرَّ بها، وهي تجربة الوحدة الفارغة تمامًا، أي الوعي الخالص، الذي ليس وعيًا **بأي شيء**، بل على العكس، يخلو من المضمون، هي تجربة تنطوي على مفارقة إلى أقصى حد. فهذا الخواء، وهذا العدم، هو في الوقت ذاته — كما سبق أن لاحظنا — **اللامتناهي**. إنَّه الوعي الخالص، أو الأنا الخالص، وهو **الواحد** عند أفلوطين، وفي «الفيدانتا»، وهو **الوحدة الإلهية** عند إيكهارت، وروز

بروك. وهو الذات الكلية، وهو إيجابي وسلبي في آنٍ معًا، وهو النور والظلمة، و«الغموض الذي يُصيب بالدوار» عند سوزو Suso، وسوف أُطلق على هذه المفارقة: «الخواء-الملاء». وتطوير ما يُمكن أن نعرفه أكثر من ذلك **عن الذات الكلية** لن يكون سوى تطوير لتفصيلات هذه المفارقة.

وربما بدأنا من فكرة **الواحد** الذي ينطوي على مفارقة؛ لأنه بالقطع ليس هو الواحد أو الوحدة بالمعنى الذي نستخدم فيه عادة هذه الكلمة؛ لأن كلمة الواحد كما نستخدمها في تجربتنا اليومية المألوفة تُعبِّر باستمرار عن واحد عيني؛ أي واحد يتألَّف من كثرة. فهي وحدة أو كل يضم أشياء كثيرة معًا، فأي شيء مادي، على سبيل المثال، مما نُسمِّيه شيئًا **واحدًا:** قطعة واحدة من الورق، منضدة واحدة، نجم واحد … إلخ، هو واحد بمعنى أنه كل واحد يتألَّف من أجزاء كثيرة. ولو انعدمت الأجزاء لاختفت وحدتها. غير أن **الواحد** الصوفي هو وحدة مجردة، انطمست فيها كل كثرة للأجزاء أو المحتويات. وربما أمكن مقارنتها بالتصوُّر الأفلاطوني للعدد (١) في الرياضة، يقول سقراط في محاورة الجمهورية: «أنت تعلم ولا شك ما يفعله الراسخون في علم الرياضة، فإن شاء المرء في نقاشه معهم أن يسِم الوحدة الصحيحة، نراهم يسخرون منه، ويأبون أن يستمعوا إليه. فإذا قسمت الوحدة الصحيحة، نراهم يسخرون منه، ويأبون أن يستمعوا إليه. فإذا قسمت الوحدة بالفعل، فإنَّهم يعيدون جمعها، خشية أن تفقد الوحدة وحدتها، وتبدو كثرة من الأجزاء …»[١٩] غير أن قيمة هذه المماثلة مشكوك فيها؛ ذلك لأنَّ الواحد الصوفي — بخلاف تصوُّر أفلاطون للعدد (١) — هو الذات وهو الوعي الخالص. الوحدة الأفلاطونية هي الفراغ الخالص، أمَّا الواحد الصوفي فهو في آنٍ معًا: فراغ وملاء.

من المتوقَّع بالطبع أن نجد مفارقات التصوف في أقصى حد لها، أو في أعنف صورها، في تلك الديانات والفلسفات التي كان للتصوُّف فيها تأثير ملهم، وهي بغير شك ديانات وفلسفات الهند. فديانة الأوبنشاد، وفلسفة «الفيدانتا» معًا قد تأسَّستا تمامًا، تقريبًا، على

---

[١٩] لكل عدد صحيح، ولا سيما الأعداد العشرة الأولى، وحدة قائمة بذاتها وله فرديته الخاصة التي لا ترد إلى أجزاء أصغر منها؛ فالعدد تسعة مثلًا لا يُفهم على أنه تسع وحدات، أو مربع ٣، بل إن له خصائصه المميزة من حيث هو عدد مستقل.

الترجمة والتعليق للدكتور فؤاد زكريا. راجع ترجمته لجمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ١٩٨٥م، ص٤٣٤. (المترجم)

الوعي الصوفي؛ فهو ينبوعها الأعلى. وقُل مثل ذلك في الديانة البوذية التي تأسَّست تمامًا على تجربة الاستنارة عند بوذا، والتصوف في ديانات التأليه الغربية، كما يقول بروفيسور بيرت Burt،[٢٠] هو تيار ضعيف رغم أنه تيار هام. ومن ثَم فمن الممكن أن يتوقَّع المرء في هذه الديانات ظهور المفارقات الصوفية، وإنْ كانت في صورة مخفَّفة وأقل وضوحًا. وهذا ما نجده بالفعل. وبهذا فسوف يكون من الأفضل أن نفحص مفارقة «الخواء–الملاء» في المكان الذي تكون فيه حيَّة أكثر، ويُمكن أن نتعرَّف عليها فيه بسهولة، ثم نمضي بعد ذلك لنتعقَّب مظاهرها في مكان آخر، وهي توجد أوضح ما يكون في الديانات الهندوسية، ولهذا السبب فسوف نبدأ عرضنا لمفارقة «الخواء–الملاء» من هذه الديانة.

لمفارقة «الخواء–الملاء» ثلاثة جوانب بصفة عامة يُمكن تعقُّبها، قليلًا أو كثيرًا، في جميع الديانات والفلسفات التي قام فيها التصوف بدور بارز، وهذه الجوانب الثلاثة لا يطرد الواحد منها الآخر ولا يستبعده. وسوف نجد فيما بعد أن الجانب الأول يشتمل في الواقع على الجانبين الآخرين. ومن ثَم فربما كان علينا أن نُسمِّيها ثلاثة أساليب من التعبير والتأكيد، لا ثلاثة جوانب يُمكن التمييز بينها بوضوح. وسوف نُبيِّنها في الجدول الآتي:

الجوانب الإيجابية (الملاء)	الجوانب السلبية (الخواء)
(١) للذات الكلية صفات	(١) الذات الكلية لا صفات لها
(٢) شخصية	(٢) غير شخصية
(٣) دينامية، خلَّاقة، نشطة	(٣) ساكنة، سلبية تمامًا، هامدة

وكثيرًا ما يتحدَّث المتصوِّفة عن الجانب الإيجابي بلغة شعرية مجازية على أنه النور، أو الصوت، وعن الجانب السلبي على أنه الظلام أو الصمت والسكون. ومن هنا فإن تعبير «الغموض الذي يبعث على الدوار» الذي قاله «سوزو» يُعبِّر عن جانبَي المفارقة معًا. في حين أن عبارة «روز بروك» عن «الصمت أو السكون المظلم الذي يفقد فيه جميع المحبين أنفسهم» لا تُشير إلَّا إلى الجانب السلبي.

[٢٠] أ. بيرت (ناشر): «تعاليم بوذا الرحيم» نيويورك، عام ١٩٥٥م، ص١٦. (المؤلف)

في حالة أي مفارقة أو متناقضة تعرض نفسها أمام الوعي، فسوف يظهر باستمرار أمام الذهن البشري — سواء كان ذهن المتصوِّف أو غير المتصوِّف — فإن الذهن يميل إلى إزالة التناقض المنطقي أو التخلُّص منه بطريقة أو بأخرى؛ فهناك طريقة قد تجد فيها محاولات جادة ومقصودة من الذهن الفلسفي لإزالة هذا التناقض بالقول بأن المحمول الذي يؤكِّد الموضوع ويُنكره في وقت واحد، يستخدم بمعنى مرة في حالة التأكيد وبمعنى آخر في حالة الإنكار؛ فقد يستخدم الشيء الواحد على أنه يعني مرة «س»، ويعني «لا س» في وقت واحد. وهناك طريقة أخرى يعتمد فيها المنهج البسيط في تخليص الذهن من توتر المفارقة على تجاهل أو نسيان ما تعنيه «س» إذا ما كنَّا نتحدَّث عن «لاس»، ونسيان أو تجاهل «لاس»، إذا كنَّا نتحدَّث عن «س». ويتجه فيلسوف مثل «سانكارا»[٢١] إلى استخدام المنهج الأول في الكتابات الهندوسية، أمَّا المنهج الثاني فتستخدمه عقول أكثر بساطة مثل مؤلفو «الأوبنشاد». أمَّا في الكتابات المسيحية؛ فقد استخدم المنهج الأول متصوِّف على درجة عالية من التفلسف والثقافة، مثل «إيكهارت». كما يُستخدم المنهج الثاني في الأحاديث الدينية الشعبية. وإني لأزعم مع ذلك أن جميع الحيل التي استخدمها ذهن الحس المشترك ضاعت هباء، وأنه لا بد، في النهاية، من مواجهة المفارقات والتناقضات العارية والواضحة التي تتجلَّى في الوعي الصوفي. ولكن حتى ذلك الوقت فقد نتوقَّع أن نجد جانبًا من جوانب المفارقة يظهر بدون الجانب الآخر، ويُمكن أن يوجد الآخر في مكان آخر، رغم أنَّنا قد نجد الجانبين أحيانًا صراحة، وفي وقت واحد، في عبارات تنطوي على مفارقة عن وعي وتعمد.

ويبدو أنَّنا إذا انتقلنا من «الأوبنشاد» إلى «الجيتا Gita» — ويفصل بينهما بضع مئات من السنين — نلاحظ تغيرًا تدريجيًّا في درجة التأكيد، ففي «الأوبنشاد» — لا سيما في الأجزاء الأولى — نجد تأكيدًا لطبيعة «براهمان» السلبية، اللاشخصية، الخالية من الصفات والعاطلة. في حين أنَّنا نجد في «الجيتا» — على العكس — أن شخصية الله ونشاطه هي البارزة. ويظهر «كرشنا» على أنه الإله الذي يتجه إليه الناس بالصلاة، والعبادة، والحب. وبالتالي نجد فقرات — لا سيما في نهاية الكتاب — عن الرقة تذكرنا بفقرات العهد الجديد. «استمع مرة أخرى إلى كلمتي العليا ... أنت حبيبي الذي يزداد

---

[٢١] «سنكارا Sankara» (٧٠٠–٧٥٠م تقريبًا)، فيلسوف ولاهوتي، أشهر شارح في مدرسة الفيدانتا الفلسفية، وهو مصدر التيارات الرئيسية في الفكر الهندي الحديث. (المترجم)

حبه عندي … ركز ذهنك فيَّ، وخشوعك نحوي … ينبغي عليك أن تأتي إليَّ، وسوف أهبك الوعد الحق، فأنت عزيز عليَّ. تنازل عن كل القوانين، وتعال إلى ملجئي أنا وحدي وسوف أُخلِّصك من جميع الخطايا، ولن تحزن».[٢٢]

ومهما كانت هذه الفقرة مؤثرة، فينبغي ألَّا تضللنا؛ فليس ثمة تغير حقيقي في الفلسفة الأساسية للفيدانتا من «الأوبنشاد» حتى «الجيتا»، والتغير الوحيد هو التأكيد على جانب من المفارقة دون الجانب الآخر.

أمَّا بالنسبة للجوانب الثلاثة من المفارقة التي ذكرناها فيما سبق، فليس من الضروري أن نعرض أو نوثِّق الجانب الإيجابي بالتفصيل، لأنَّ هذا هو الجانب الذي يتأكَّد باستمرار في الديانة الشعبية، ومن ثَم فهو معروف جيدًا ويفهمها، تقريبًا، كل إنسان. أمَّا الخصائص التي تُنسب إلى «براهمان» فهي أساسًا نفس الخصائص والصفات الموجودة والتي تُنسب إلى الله، في ديانات التأليه: فهو شخص لا متناهٍ، أزلي، كلي القدرة، عليم بكل شيء، حكيم، وخيِّر، وهو خالق العالم. والنقطة الرئيسية في «كينا أوبنشاد» هي أن تعلم الناس أن أي قوة فهي مستمدة من «براهمان»، وأنه على الرغم من أن الأشياء المتناهية، وكذلك الأشخاص في عالم الظاهر، تبدو أنها تمارس قوة، فإن القوة الموجودة فيها تنبع في الواقع من «براهمان». ويظهر «براهمان» في «الموندكا أوبنشاد» على أنه مصدر كل خير؛ «فهو الخير الأقصى، والمعرفة العليا، والفعل اللامحدود».[٢٣] ويُقال في «سفتاس فاترا أوبنشاد» أنه السبب الأول للعالم،[٢٤] وأنه «خالق كل شيء».[٢٥] ونجد في نفس «الأوبنشاد» فقرة يذكر فيها جانبا المفارقة جنبًا إلى جنب، على النحو التالي:

> «الموجود الواحد المطلق غير الشخصي … يظهر على أنه الرب الإله، أو الإله الشخصي المُلقَّب بأمجاد كثيرة …»[٢٦]

---

[٢٢] بجاتارد جيتا ١٨، ٦٤–٦٦، مترجمة في «الكتابات الهندوسية»، نيويورك «إفري مان»، ص٢٨٥–٢٨٦. (المترجم)

[٢٣] «الأوبنشاد»، ترجمة سواني وفردريك مانشستر، نيويورك، عام ١٩٥٧م، ص٤٥، وهي في الأصل طُبعت في مطبعة الفيدانتا في هوليوود، عن طريق جمعية الفيدانتا في كاليفورنيا الجنوبية. (المؤلف)

[٢٤] المرجع السابق، ص١١٨. (المؤلف)

[٢٥] المرجع السابق، ص١٢٤. (المؤلف)

[٢٦] المرجع نفسه، ص١٢١. (المؤلف)

وفي هذه الفقرة تجنب لصدام مباشر بحيلة هي نسبة اللاشخصية إلى **الواقع الحقيقي** Reality في حين أن الشخصية تُنسب إلى مظهرها أو تجليها.

هكذا يُمكن أن يُفهم الجانب الإيجابي من المفارقة فهمًا جيدًا. ويبقى أن نُطوِّر، بطريقة ما، وعلى نحو مفصل أكثر، الجانب السلبي من الجوانب الثلاثة للمفارقة. **أولًا** براهمان ليس له صفات. وهذا ما تؤكِّد «الأوبنشاد» بصفة عامة، عن طريق نفي قائمة الصفات:

«لا صوت، لا شكل، لا ملمس ... لا مذاق، لا لون ... تلك هي الذات.»[٢٧]

لكنَّه في فقرة شهيرة يذكر بطريقة مجردة وفجة على النحو التالي:

«توصف الذات بأنها لا هي هذا، ولا هي ذاك.»[٢٨]

وفي ترجمة أخرى بعبارة مثيرة أكثر:

«توصف الذات بكلمة: لا! لا! لا!»[٢٩]

ويُعرف «براهمان» في الفيدانتا المتأخرة التي نسَّقها «سنكارا» على أن له صفات، وأنه بغير صفات في آنٍ معًا. غير أن سنكارا تجنب التناقض الصريح، بأن فرَّق بين نوعين من «براهمان»؛ «براهمان» الأعلى الذي لا صفات له، و«براهمان» الأدنى الذي له صفات، وهو ليس سوى تجل «لبراهمان» الأعلى، ومن ثَم فهو على المستوى الظاهري النسبي فحسب.

الجانب الثاني من المفارقة هي أن «براهمان» شخصي وغير شخصي في وقت واحد. ولذلك مسجل في الفقرة التي اقتبسناها من «سفتاس فاتارا أوبنشاد». وهناك أيضًا العديد من الفقرات في «الأوبنشاد» التي يظهر فيها الجانب اللاشخصي بالتأكيد على أن «براهمان» «لا ذهن له». ولقد ذهب المتصوِّف الهندي الحديث «سراي راماكريشنا» إلى أنه:

«عندما أُفكِّر في الموجود الأعلى على أنه غير فعَّال: لا في الخلق، ولا في الإدراك، ولا في التدمير، فإنَّني أُسمِّيه براهمان ... الإله غير الشخصي. وعندما أفكر فيه على

---

[٢٧] المرجع السابق: كاتا أوبنشاد، ص٢٠. (المؤلف)

[٢٨] المرجع السابق: برتدارميكا أوبنشاد، ص٨٩. (المؤلف)

[٢٩] الكتابات الهندوسية، مرجع سابق، ص١٠١. (المؤلف)

> أنه فعال؛ «يخلق، ويحفظ، ويدمر فإنَّني أُسميه شاكتي، أو مايا، أو براكتي أو الإله الشخصي. **غير أن التمييز بينهما لا يعني وجود اختلاف. فالإله الشخصي واللاشخصي هما شيء واحد** ... ومن المستحيل تصوُّر الواحد بدون الآخر ...»[٣٠]

في العبارات التي شدَّدت عليها في الفقرة، محاولة لإزالة المفارقة بواحدة من الطرق المألوفة. ونحن نجد لدينا تعارضًا واضحًا بين الجانبين في التأكيد على أن الإله الشخصي واللاشخصي هما شيء واحد.

الجانب الثالث من المفارقة هو تصوُّر «براهمان» على أنه في وقت واحد: دينامي وساكن، ومتحرك غير متحرك، طاقة خلَّاقة، ومع ذلك عاطل تمامًا وبغير فاعلية. ونحن نجد، بالطبع، في الكتابات الهندوسية المحاولات المألوفة للحس المشترك، وللعقل المنطقي، لفصل الجانبين. وبهذه الحيلة أو تلك لإبقائهما منعزلين حتى نتجنَّب التناقض الواضح، لكنَّا نجد كذلك اعترافًا صريحًا بالتناقض، ولقد ظهر ذلك بالفعل في الفقرة التي اقتبسناها الآن توًّا من «راماكريشنا» فلا شك أن التأكيد الرئيسي ينصبُّ على تأكيد الهوية في الاختلاف بالنسبة للإله الشخصي وغير الشخصي، فضلًا عن أن نفس هذه الهوية في الاختلاف موجودة بين براهمان الفعَّال: الخالق، الحافظ، المدمر، وبراهمان غير الفعَّال.

فالله عند «سفتاس فاتارا أوبنشاد»:

> «بغير أجزاء، وبغير أفعال، هادئ ساكن ... كالنار التي استهلكت وقودها.»[٣١]

ولا تعطينا هذه الفقرة سوى جانب واحد من التناقض وهو الجانب السلبي: الساكن العاطل. غير أن الفقرة التالية من «ازا أوبنشاد» تؤكِّد المفارقة كلها: «إن ذلك **الواحد**، **أو الذات**، وإن كان عديم الحركة، إلَّا أنه أمضى من الذهن. وهو وإن كان ساكنًا لا يتحرَّك، إلَّا أنه يفوق في سرعته كل العدَّائين. إنَّه يتحرَّك، ولكنَّه لا يتحرك.»[٣٢] توجد المفارقة. كلها مفارقة: الدينامي والساكن، المتحرك وغير المتحرك في وقت واحد، التي تُعبِّر عن طبيعة

[٣٠] «راماكريشنا: نبي الهند الجديدة». (المؤلف)

[٣١] الكتابات الهندوسية، مرجع سابق، ص٢٢٠. (المؤلف)

[٣٢] المرجع السابق ٤ و٥، ص٢٠٧. (المؤلف)

الواحد. والقارئ غير المبالي قد يأخذ هذه العبارة على أنها لعب بالألفاظ بالمعنى الحرفي؛ فهناك متعة في الرنين المحض لتوازن المفارقة بين أجزاء الجملة، وقد يكون مثل هذا التأويل هو كل الحقيقة في هذه الفقرة، إذا لم تكن هناك شواهد عديدة، ومن مصادر كثيرة مختلفة من جميع أنحاء العالم — تؤكِّد أن هذه المفارقة الدينامية — الساكنة هي جزء حقيقي من التجربة الصوفية.

كثيرًا ما يُعرض تصوُّر «الخواء–الملاء» في صورة معممة، أعني بغير تمييز للجوانب الثلاثة التي وجدناها في الديانة الهندوسية. ومن المثير أن نجد النص التالي في التصوف الصيني (في الطاوية):

«الطريق (الطاو) يُشبه وعاءً فارغًا،
يُمكن أن تسحب منه، ومع ذلك لا يحتاج أبدًا إلى أن يملأ،
فهو لا قاع له، وهو الحد الأعلى لجميع الأشياء في العالم …
وهو يُشبه بركة عميقة لا تجف أبدًا.
ولستُ أدري أي طفل هو،
فهو يبدو كما لو كان سابقًا على الإله.»[٣٣]

فالوعاء فارغ ومليء في وقت واحد، لا شيء فيه، ومع ذلك فكل شيء يأتي منه. ومرة أخرى ربما افترض القارئ غير المُبالي، أن ما يوجد هنا ليس سوى مجموعة من الكلمات المتراصة مع خيال جامح، لكنَّه لا يعني أي معنًى مُحدَّد؛ ذلك لأنَّ الذهن ينزلق بسرعة فوق سطح هذه الكلمات دون أن ينتابه الشك في أن معناها الحقيقي لا يُمكن أن يُفهم إلَّا لو كان في حوزتنا علم بالأغوار العميقة للوعي الصوفي. وينبغي علينا أن نُلاحظ أن فكرة «الخواء–الملاء» لا يُعبَّر عنها فحسب في هذه الفقرة في الأسطر الخمسة الأولى، بل علينا أن نُلاحظ أيضًا السطرَين الآخرَين؛ فالوعاء الفارغ الذي هو ملاء «يبدو كما لو كان سابقًا على الآلة» فما الذي تعنيه هذه العبارة؟ هل هي مجرد خيال شعري آخر؟ ليس الأمر كذلك؛ لأن «لاو–تسو» يقول فيها ما قاله «إيكهارت»، عندما أخبرنا أنه فيما

[٣٣] لاو–تسو «طريق الحياة» ترجمة ر. ب. بلاكني. نيويورك، عام ١٩٥٥م، الفصل الرابع، ص٥٦، لكني استخدمتُ في النص السابق ترجمة د. ت. سوزوكي في كتابه «التصوف: المسيحي والبوذي»، نيويورك، عام ١٩٥٧م، ص١٨. (المؤلف)

وراء الإله هناك ثلاثة أشخاص فيهم تكمن وحدة «الألوهية العارية» السابقة لله، والتي تجلَّت منها الشخصية الثلاثية. فكيف تسنَّى لـ «لاو-تسو» أن يصل إلى نفس التصوُّر غير المألوف الذي وصل إليه إيكهارت، ما لم نُفسِّر هذا الاتفاق بافتراض أن كلًّا منهما استمد أفكاره من نفس البئر العميق للتجربة الصوفية؟

سوف أنتقل الآن من صورة المفارقة في الهندوسية إلى صورتها في البوذية: وفي استطاعتنا أن نُلاحظ في البداية أن «سوزوكي» بقدرته الخاصة لمتصوِّف بوذي كتب يقول عن تجربة الاستنارة:

«إنَّها حالة **هذه** المطلقة، والفراغ المطلق الذي هو ملاء مطلق».[٣٤]

ويُقال لنا في «كتاب الموتى» في التبت أن هناك مسافة زمنية بين موت الفرد وتناسخه مرة أخرى في جسد بشري جديد. فالذهن في لحظة الوفاة يواصل وجوده بغير جسد، لكن لأنَّ الإحساسات البدنية لم تعد تصل إليه من جسمه **فهو فارغ من كل مُحتوى تجريبي**، لكن تبعًا لجميع المتصوِّفة الانطوائيين، سواء في الشرق أو الغرب، عندما يُصبح الذهن، على هذا النحو، خاويًا وفارغًا ينبثق نور الوعي الخالص. ومن ثَم اعتقد أبناء التبت — وهو اعتقاد منطقي تمامًا — أن الذهن في لحظة الموت يلمح بنظرة خاطفة: **النور الصافي للخواء** الذي هو «النرفانا». ولو أمكن الإمساك بهذه الحالة على الدوام لأمكن بلوغ حالة التحرُّر من النرفانا والميلاد من جديد. ويحدث ذلك في حالات نادرة جدًّا، لكن في معظم الحالات، يُصبح الذهن الصافي الفارغ بسرعة مضبب بسحب الرؤى الحسِّية والخيالات. يُصبح متورطًا مع الرغبات الحسِّية المُلِّحة، التي تجره إلى الانحدار من الرؤية الرفيعة اللحظية **للنور الصافي** إلى الميلاد مرة أخرى في جسد جديد. لكن طالما أن هناك فرصة للرجل المحتضر أن يلمح **النور الصافي** وأن يُمسك به، وبالتالي أن يُفلت من عجلة الأشياء، وعندما يلفظ المحتضر أنفاسه الأخيرة، يهمس «اللاما»[٣٥] في أذنه ويظل يُكرِّر الكلمات الآتية:

«استمع أيها النبيل المولد [كذا وكذا]. أنت الآن تمر بتجربة **إشعاع الضوء الصافي للواقع الحقيقي الخالص**. تعرَّف عليه. يا أيها النبيل المولد، عقلك

[٣٤] سوزوكي، مرجع سابق، ص٦٩. (المؤلف)

[٣٥] اللاما Lama: المُعلم أو المرشد الروحي، أو القائد الروحي، في بوذية التبت. (المترجم)

> الحاضر، في الطبيعة الحقة للخواء، لم يتشكَّل بأي شيء فيما يتعلَّق بالخصائص أو اللون فهو خواء على نحو طبيعي، وهو الواقع الحقيقي نفسه، والخير كله.
>
> ولم يتشكَّل وعيك الخاص بأي شيء، والعقل المشع والمبارك اثنان لا يُمكن أن ينفصلا. واتحادهما هو **هارما-كايا**، حالة الاستنارة الكاملة ...
>
> تعرَّف على خواء عقلك لتصل إلى مرتبة بوذا ...»[٣٦]

لسنا معنيِّين بالطبع بأي سؤال يتعلَّق بصحة أو كذب معتقدات أبناء التبت بشأن التناسخ، أو ماذا يحدث للإنسان بعد الموت. إنَّ ما يعنينا فحسب هو وصف الوعي الصوفي بأنه الفراغ الذي هو في الوقت ذاته ملاء. والظلام الذي هو أيضًا نور؛ فالمفارقة معروضة بوضوح في الفقرة التي اقتبسناها. والعقل الذي هو **خواء** في الوقت نفسه «الواقع الحقيقي، وهو الخير كله» (الفقرة الأولى). والوعي الذي هو «في حقيقته خواء» (الظلام، الفراغ) هو في الوقت ذاته «العقل المشبع المبارك» (الساطع، المليء)، وهما **لا يُمكن أن ينفصلا**، ووحدتهما هي «الاستنارة الكاملة». وعندما يكون فارغًا ومليئًا على هذا النحو فإنَّه يصل إلى مرتبة بوذا.

عندما ننتقل بعد صفحات قليلة، لفحص المفارقة على نحو ما تظهر في الغرب، فسوف نجد، ربما مع شيء من الدهشة، أن «إيكهارت» و«روز بروك» يتفقان تمامًا مع رواية أهل التبت عن المفارقة، رغم أنهما لا يؤمنان بالطبع بمعتقدات هؤلاء القوم في التناسخ.

وحتى قبل أن نُصبح نحن في الغرب على وعي ببوذية الزن Zen، وقبل أن نتعرَّف على «كتاب الموتى» عند أبناء التبت، فإنَّنا نستطيع أن نقول إنَّ المذاهب المألوفة للديانة البوذية التي نعلم عنها بعض العلم، سواء كانت مذهب الهنايانا، أو مذهب الهمايانا، تروي نفس القصة لو أنَّنا قرأناهما القراءة الصحيحة. لا توجد عند الهنايانا — على الأقل — فكرة الله، بالمعنى الموجود في الغرب، وإنَّما توجد فكرة اللامشروط أي «النرفانا»، وهي المقابل لفكرة الله التأليهية. يقول أحد البوذيين في نص اقتبسته من قبل:

> «هناك ناسك لم يولد، ولم يصر، ولم يضع، وغير مركب. وإذا لم يوجد مثل هذا الناسك، فإنَّنا لن نستطيع الإفلات ممَّا يولد، ويصير، ويضع ويتركب.»[٣٧]

---

[٣٦] و. ي. إيفان ونتز (ناشر) «كتاب الموتى عند أهل التبت».

[٣٧] بيروت (ناشر)، مرجع سابق، ص١١٣. (المؤلف)

إن رواية بوذية الهنايانا التي تسَّربت إلينا في الغرب في فترة مبكرة، من خلال البعثات التبشيرية وغيرها، توحِّد، عادة، بين النرفانا والانعدام أو الملاشاة. وهم يزعمون أن الرجل البوذي الصالح عندما يموت فإنَّه يبلغ النرفانا، كما يعتقد رفاقه من البوذيين. وهم يعتقدون أن ذلك يرادف قولنا إنَّه كفَّ عن الوجود. ولقد أصبح من المعروف الآن أن هذه الرواية ليست سوى جهل وخطأ. غير أن الخطأ ينشأ من التركيز على جانب واحد فقط من مفارقة: **الخواء-الملاء**، وهو الجانب السلبي. كما ينشأ الجهل من التركيز على الجانب الآخر: أي الجانب الإيجابي. فالنرفانا، في الواقع، ليست سوى الوعي المستنير عندما يُتصوَّر لا على أنه ومضة إشراق عابرة، بل على أنه دائم، أو بالأحرى على أنه يُجاوز الزمان تمامًا، وهي بما هي كذلك: **الخواء-الملاء**، لكن الروايات المبكرة التي وصلت إلى الغرب جعلته خواء فحسب. أمَّا لو أنَّنا تأمَّلنا الروايات المعاصرة عن الوعي الصوفي، على نحو ما يوجد عند «تنسون» و«كويستلر»، و«سيمونز»، وغيرهم، (رغم أنه كان عابرًا فحسب، ولا يقل كثيرًا في مغزاه وعمقه عن الوعي الصوفي عند بوذا، حيث نلمح هذا النوع من الوعي)، فإنَّنا نستطيع أن نرى اختفاء «الفردية» أو «الأنا»، أو أنها، بمعنى ما، قد «تلاشت ...» ومع ذلك فهذا التلاشي للهوية الشخصية «ليس انطفاء» (إذا استخدمنا تعبير تنسون)، وإنَّما هو، على العكس، «الحياة الوحيدة الحقة»، واختفاء الفردية هو الجانب السلبي من النرفانا، أمَّا جانبها الإيجابي فهو «الحياة الوحيدة الحقة».

لقد عرضنا الآن المفارقة على نحو ما ظهرت في الديانتَين الهنديتَين الرئيسيتَين وهما: الهندوسية، والبوذية، لكنَّها تبدو واضحة بما فيه الكفاية أيضًا في ديانات التأليه في الغرب. دعنا ننظر إلى المسيحية من هذه الزاوية.

هناك ثلاثة جوانب للمفارقة، الجانب الذي كثيرًا ما تردَّد على ألسنة المتصوِّفة المسيحيين هو الجانب الدينامي الساكن. غير أنَّ جانب الكيف الذي لا كيف له، والجانب الشخصي-اللاشخصي، موجود دائمًا، على الأقل، ضمنًا وهو يظهر صريحًا على السطح بين الحين والحين. وهو ضمني، بالطبع، في فكرة الله بوصفه الوحدة الخالصة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف؛ ذلك لأنَّ وجود عدد من الكيفيات المختلفة، مثل: الخير، والحكمة، والقدرة، والمعرفة، تتعارض مع الغياب الشامل للوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف. وكذلك لا يُمكن للشخصية أن تنتمي إلى الوحدة التي لا تمايُز فيها ولا اختلاف. غير أن العبارة الصريحة التي تقول إن الله بلا كيفيات أو صفات، تتطابق مع براهمان الذي لا كيف له. والتي وردت في عبارة إيكهارت:

«ليس للواحد كيف ولا خواص.»[٣٨]

ويُمكن أن نقتبس من إيكهارت أيضًا عبارة صريحة عن اللاشخصية بالنسبة لله أو بالأحرى للألوهية:

«إن الله في ماهيته التي لا تولد هو ماهية جوهرية بغير شخصية. الماهية التي تتجلَّى ذاتيًّا كوجود غير شخصي ... في الماهية يفقد **الأب** أبوته تمامًا. فلم يعد ثمة **أب** على الإطلاق.»[٣٩]

يُحاول سانكارا — وكذلك إيكهارت — في بعض الفقرات وليس كلها، أن يتجنَّب التناقض بنفس الطريقة. فإيكهارت يُميِّز الألوهية عن الله، تمامًا كما يُميز سانكارا بين براهمان الأعلى، وبراهمان الأدنى. فالألوهية من ناحية، وبراهمان الأعلى من ناحية أخرى يتَّسمان بالجانب السلبي من المفارقة، وهو: **الخواء**. والله من ناحية، وبراهمان الأدنى من ناحية أخرى يتَّسمان بالجانب الإيجابي وهو **الملاء**. وقل الشيء نفسه بالنسبة لله عند إيكهارت، حتى إن الجوانب الثلاثة من المتناقضة تظهر عندهما معًا. وهما معًا يستخدمان حيلة منطقية واحدة للإفلات من التناقض. أمَّا القول بأنَّ هذه الحيلة لتخليص فلسفتها من التناقض لم تكن فعَّالة، فهو ما يُمكن أن نراه عند إيكهارت بالطريقة الآتية: فعند إيكهارت أن الوحدة الساكنة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، تُمايز نفسها في ثلاثة أشخاص في الثالوث. غير أن هذا التصوُّر للوحدة التي تُمايز نفسها **وتُخْرِج** تمايزاتها، تخلف النشاط وراءها في الوحدة الساكنة. وإيكهارت يعرف ذلك جيدًا في نصوص أشد عمقًا كما سنرى.

وربما رأينا أن الجانب الدينامي الساكن من المفارقة، على نحو ما يظهر بوضوح في فقرة من «روز بروك» اقتبستها الآنسة أندرهيل على النحو التالي:

«السكينة وفق ماهيته، والنشاط وفق طبيعته، السكون المطلق، والإبداع المطلق ... الأشخاص المقدسة التي تُشكِّل إلهًا واحدًا لا غير هي في حالة الإبداع دائمًا

---

[٣٨] مايستر إيكهارت. ترجمة ر. هـ. بلانكي، نيويورك، هاربر وإخوانه، عام ١٩٤١م، الموعظة رقم ٢١، ص٢١١. (المؤلف)

[٣٩] ف. فليفر: مايستر إيكهارت، ترجمة س. د. ب. إيفانز. (المؤلف)

نشطة حسب طبيعتها. أمَّا في بساطة ماهيتها، فإنَّها تُشكِّل الألوهية ... وهكذا فإن الله من حيث هو شخص هو العمل الأزلي، لكنَّه من حيث الماهية وسكون شخصيته، فهو الراحة الأزلية.»[٤٠]

ولقد اقتربت الآنسة «أندرهيل» نفسها من التسليم بالتناقض الصارخ للمفارقة، عندما كتبت تقول: «يبدو أن التوازن الذي يختل في هذه المرحلة من الانطواء لا يمكن التعبير عنه إلَّا بالمفارقة، فالشرط الحقيقي عند عظماء الصوفية هو إيجابي وسلبي في آنٍ معًا.»[٤١]

ويتحد موقف «إيكهارت» تمامًا مع موقف «روز بروك» على نحو ما نجده في النص الآتي:

«الله يعمل، والألوهية لا تعمل، فليس لديها ما تعمله، ولا شيء فيها يصير ... والفرق بين الله والألوهية هو نفسه الفرق بين الفعل واللافعل.»[٤٢]

نُلاحظ في هذه الفقرات من «إيكهارت» إلى «روز بروك» تأكيدًا على الجانب الدينامي الساكن من المفارقة بوجه خاص. ومن الواضح أن هذا الجانب الذي ينبع ربما من اللاشعور قد أثَّر بعمق نافذ في العقل البشري بصفة عامة، بغض النظر عن اعتراف المتصوِّفة وإدراكهم المباشر له. فهو يظهر في الشعر والأدب بصفة عامة. ومن هنا فقد كتب ت. س. إليوت عن:

النقطة الساكنة للعالم المتحوِّل.[٤٣]

ليس ثمة إشارة خاصة هنا لأي تصوُّر ديني أو صوفي، لكن الإشارة واضحة هنا للمعنى الباطن للمحور الساكن لكوكب دوَّار. فعلى الرغم من أن عالم الحس — كما يقول أفلاطون — عبارة عن تدفق دائم، فإن قلب الأشياء مع ذلك ساكن وصامت. وفي سياق ديني أكثر وضوحًا نجد هذه الترنيمة:

---

[٤٠] أندرهيل، «التصوف» الطبعة اللينة الغلاف، عام ١٩٥٥م، ص٤٣٤، وص٤٣٥. (المؤلف)

[٤١] المرجع السابق، ص٣٢٣. (المؤلف)

[٤٢] بلاكني (المترجم)، مرجع سابق، الموعظة رقم ٢٧، ص٢٢٦. (المؤلف)

[٤٣] ت. س. إليوت، «الأركان الأربعة»، نيويورك، شركة هاركوت، عام ١٩٤٢م. (المؤلف)

«أيَّة قوة، وأيَّة دعامة، تستند إليها كل الخليقة،
وتظل دائمًا أبدًا **ثابتة لا تعرف التغير**.» [التشديد من عندي.]

وحتى العبارة الشائعة التي تقول إن الله «لا يُمكن أن يتغيَّر»، رغم أنها غامضة ويُمكن تأويلها بطرق شتى، فهي تنبع، فيما يبدو، من الوعي الصوفي الباطني للجنس البشري لتؤكِّد أن الله ساكن ولا يتحرَّك؛ لأن التحرُّك يتضمَّن الفعل، في حين أن اللاحركة تتضمن اللافعل.

وطالما أن المتصوِّفة هم أيضًا موجودات تُحرِّكها قدراتها العقلية والمنطقية، وما دام هناك، بالقطع، توتر وصراع بين النصف المنطقي والنصف الصوفي من الروح البشري، وهي المضامين الفلسفية التي سوف نناقشها في فصل قادم، فلا ينبغي أن نعجب عندما يُظهِر الصوفية قدرًا من التأرجح، وميلًا إلى التذبذب بين العناصر المتعارضة في شخصياتهم، وخصوصًا في الغرب. إن رجلًا مثل «سوزوكي» لا يتردَّد في الحديث عن المفارقة المطلقة، وعن التناقض المنطقي الصارخ. وهو لا يتردَّد في الحديث عن «**الخواء-الملاء**» وعن حالة «الفراغ المطلق الذي هو ملاء مطلق». ولا يخجل مؤلفو «الأوبنشاد» من الحديث عن «الذات الكلية» التي تُحرِّك ولا تتحرَّك. وتصر البوذية بصفة خاصة — حتى بغض النظر عن بوذية زن — على الحديث عن المفارقة المطلقة، وهو ما سوف نُشير إليه في شيء من التفصيل فيما بعد. ويبدو لي أن هذا الفرق بين الشرق والغرب، يرجع إلى أن التصوف في الشرق واثق من نفسه، وهو أكثر عمًّا، وأكثر شمولًا، من التصوف غير الناضج، الذي يلتمس طريقه، حتى عند عظماء المتصوِّفة في الغرب. فالتصوف في أوروبا هو تصوُّف هواة، إذا ما قورن بالتصوف في آسيا.

ونتيجة هذا الوضع، فإنَّنا نجد أن شخصيات المتصوِّفة في أوروبا تنقسم بين قدراتهم المنطقية وتصوُّفهم؛ لأنهم بوصفهم متصوِّفة يتحدَّثون عن المفارقات، التي إن لم تتعارض مع العناصر المنطقية فهي يستحيل حلَّها، لكن بما أنهم يتحرَّكون أيضًا عن طريق المنطق، فإنَّهم يُحاولون إزالة مفارقاتهم، وتقديم حلول منطقية لها. كما هي الحال عندما وصف إيكهارت الألوهية باللافعل، ووصف الله بالفعل. وعندما يطغى جانب التصوف عندهم في حالات نادرة، فإنَّهم يتحدَّثون مثل «سوزوكي»، لكن عندما تطغى القدرة العقلية — كما هي الحال في معظم الوقت — فإنَّهم يستخدمون المبررات والحيل المنطقية لكي يتجنَّبوا التناقض.

ومن ثم فإن من الطبيعي أن نستشهد بمتصوِّفة أوروبا في الجانبين معًا. وأن يكون من الممكن تأويلهم بطرق متضادة. والسؤال هو: أيهما هو التأويل الحق ...؟ أنقول إن التجربة الصوفية تتضمَّن بالفعل خرقًا لقوانين المنطق، أم نقول إن التناقضات هي مجرد مظهر فحسب، أو أنها مسألة تَناقُض في الألفاظ، وليس في معناها الحقيقي، وأنه يُمكن باستمرار إزالتها بحيلة منطقية؛ كالتمييز مثلًا بين المعاني المختلفة للألفاظ؟ لا شك أن كثيرًا من القرَّاء سوف يُفضِّلون الحل الأخير. وجميع أولئك الذين يُفضِّلون هذا الحل هم من أصحاب العقول التي يُسيطر عليها ما لا بد أن أُسمِّيه تفاهة الحس المشترك. جميع أولئك الذين يُفضِّلونه هم ممن ليس لهم شعور أصيل نحو التصوف، وأولئك الذين غيَّرت العقلية العلمية من شخصياتهم بأسرها، حتى إنها دهست تحت أقدامها الشعور أو الميل نحو التصوف، لكن ذلك، في تقديري هو التأويل السطحي؛ ففي رأيي أن التجربة الصوفية تُجاوز حدود الفهم المنطقي، وهي لا تفعل ذلك في الظاهر فحسب. وسوف نتابع الشرق في هذه المسألة، وليس الغرب؛ لأن المتصوِّف الشرقي عمومًا،[٤٤] يتحدَّث بصوت واحد فقط، في حين أن المتصوِّف الغربي يتحدَّث بصوت مزدوج.

صحيح أنه حتى إيكهارت الذي يُشبه تصوُّفه التصوف الهندي أكثر مما يفعل أي أوروبي آخر، كثيرًا ما يسوء عنده الجانب المنطقي في الإصرار المتواصل على التفرقة بين الله والألوهية. غير أنه يبدو لي أن متصوِّفة المسيحية في أقوالهم العميقة يتجاوزون ميلهم نحو التأرجح ويُمسكون بشجاعة أكثر بما تنطوي تجاربهم من مفارقات أساسية. ومن ثَم فتبعًا لما يقوله «رودلف أوتو» فإن «إيكهارت» «يقيم هوية مركزية بين السكون والحركة داخل الألوهية ذاتها؛ فالسكون الأزلي للألوهية هو أيضًا عجلة تدور من تلقاء ذاتها».[٤٥]

وسوف نقتبس من إيكهارت العبارات الآتية:

«هذا الأساس الإلهي هو سكون موحد، لا يُمكن في ذاته أن يتحرَّك. ومع ذلك فإن جميع الأشياء بفضل هذا السكون تتحرَّك وتوهب الحياة.» [شذرة ٣٩]. ولو أنَّنا انتقلنا

[٤٤] لا ينبغي أن نُبالغ في أمر الاختلاف بين الجانبين في الشرق والغرب؛ لأن التوتر بين الجانب الصوفي والمنطقي هو توتر إنساني عمومًا وليس غربيًّا فحسب، ومن ثَم فإن الاختلاف هو اختلاف في الدرجة والتأكيد فحسب؛ ففي استطاعتنا، مثلًا، أن نقتبس سانكارا كرجل يُحاول، مثل إيكهارت، أن يُقدمِّ تأويلات منطقية للمفارقات. (المؤلف)

[٤٥] بلانكي (مترجم) مرجع سابق، شذرة ٣٩، ص٢٤٧. (المؤلف)

الآن إلى **الشرق** مرة أخرى، لوجدنا أن المتصوِّف الهندوسي المعاصر «سراي أوروبندو» يؤكِّد أنَّ:

«أولئك الذين نالوا السلام بداخلهم في استطاعتهم، دائمًا، أن يُدركوا الإشباع الأبدي للطاقة التي تعمل في الكون وهو ينبع من الصمت.»[٤٦]

ويبدو لي أن هذه العبارة تُشبه تعبير التجربة الخالصة التي لم تُؤوَّل، ومن الواضح أنها تجربة «أوروبندو» نفسه، على الرغم من أنه لم يستخدم ضمير المتكلم؛ ذلك لأنَّ التعبير المستخدم هو «يدرك» وليس «يُفكِّر». «والتمسك بالنظرية التي تقول»، «وبالسلام»، و«الصمت» يُمثِّلان، بالطبع، الجانب السلبي من المفارقة، وهما مجاز للسكون وانعدام الفعل. غير أن «الطاقة التي تعمل في العالم» لم تدرك على أنها موجودة في شيء متميِّز عن الصمت، بل على أنها كامنة فيه، وتنبع منه. وهو نفس المعنى الذي يتحدَّث عنه «إيكهارت» عندما ذكر «سكون الألوهية على نحو أزلي، الذي هو **أيضًا** العجلة التي تدور حول نفسها». وهو كذلك نفس المعنى الذي ذكره «لاو-تسو» عندما تحدَّث عن «الوعاء الفارغ الذي ننهل منه»، وهذه الصور الثلاث: طاقة الكون التي تنبع من الصمت، والعجلة التي تدور حول نفسها، والوعاء الفارغ الذي هو رغم ذلك المنبع الذي لا ينضب لمجرى الماء، هذه الصور ليست سوى ثلاثة أنواع من المجاز لشيء واحد، هو التمايز الذاتي لوحدة لا تمايز فيها ولا اختلاف، التي هي خلق العالم. وليست هذه مجرد نظرية ميتافيزيقية. وإنَّما هي شيء يمر هؤلاء الرجال بتجربته على نحو مباشر؛ فاللاتمايز واللافعل هو فعل نشط لدرجة أنه يُحدث تمايزاته الخاصة من داخل ذاته. ويوضِّح ذلك على نحو أكثر ظهورًا الفقرة الآتية من سوزوكي:

«ليس من طبيعة البراجنا (الحدس الصوفي) أن يظل في حالة سونياتا (خواء) بلا حركة على نحو مطلق. فهو يتطلَّب من ذاته أن يُمايز نفسه على نحو لا حدَّ له. وهو يرغب في الوقت ذاته أن يظل داخل نفسه. وهذا هو السبب الذي يجعلنا نقول إن الخواء هو مستودع إمكانات لا متناهية؛ فهو ليس حالة فراغ

[٤٦] سراي أوروبندو، «الحياة الإلهية» نيويورك، عام ١٩٤٩م، ص٢٨. وقد توفي أوروبندو عام ١٩٥٠م. (المؤلف)

محض. إنَّه يُمايز نفسه ومع ذلك يبقى في داخل ذاته بلا تمايز وهكذا يستمر على هذا النحو بطريقة أزلية في عمل الخلق ... وفي استطاعتنا أن نقول عنه إنَّه الخلق من العدم. ولا ينبغي أن يُفهم الخواء على نحو سكوني أو دينامي، بل الأفضل **أن نتصوَّر أنه سكوني ودينامي في وقت واحد**.»[٤٧] (التشديد على الكلمات من عندي.)

ولا يُمكن أن يكون هناك شك أين يقف كاتب هذه الفقرة، إنَّه يقف إلى جانب المفارقة المطلقة على نحو لا يسمح بأي تلاعب منطقي أو لفظي للتخلص مما ينطوي عليه من تناقضات داخلية.

لو أنَّنا خلَّفنا وراءنا الآن التساؤل عمَّا إذا كانت المفارقة تُؤوَّل على أنها المطلق، أو عمَّا إذا كانت تنطوي على تناقض داخلي أو لفظي وظاهري فحسب — وهو تساؤل أجبت عنه، حتى الآن، قدر استطاعتي — لكان في استطاعتنا أن ننتقل إلى عرضنا الذي لم ينته عن مفارقة: **الخواء-الملاء**، بما هي كذلك، وظهورها في الثقافات المختلفة؛ لأننا قمنا بدراسة الهندوسية، والبوذية، والمسيحية. لكنَّا لم نفعل ذلك حتى الآن بالنسبة للإسلام واليهودية. فهل تظهر المفارقة نفسها في هاتين الديانتين؟ ليس في استطاعتي أن أُقدِّم نماذج لها بين صوفية المسلمين. وقد يرجع ذلك إلى الحدود الضيقة لمعرفتي بالتصوف الإسلامي. وربما كان في استطاعة الباحث المتخصص في الدراسات الإسلامية تقديم مثل هذه النماذج. ومن ناحية أخرى فقد يكون انطباعي صحيحًا، وهو أن مفهوم **الخواء-الملاء** لا يوجد عندهم. وربما يرجع ذلك إلى التأكيد المفرط على شخصية الله القوية الدينامية في ديانة كبتت النزعة الصوفية نحو الجانب السكوني اللاشخصي حتى بين المتصوِّفة أنفسهم.

وطالما أنه يوجد في اليهودية نفس التأكيد الموجود في الإسلام، وطالما أن العنصر الصوفي، في اليهودية، يتضاءل إلى أقصى حد، فإن المرء قد يتوقَّع ألَّا يجد هنا أيضًا أي شواهد على مفهوم **الخواء-الملاء**، وإن كان لا يوجد، في الواقع، الكثير منها. ومع ذلك فإن نظرية إنْ-سوف En-Sof تبدو مشابهة من زوايا كثيرة لعبارات «إيكهارت» و«روز بروك»، ويعتقد شوليم أن هناك تمييزًا بين **الله** على نحو ما هو عليه في ذاته

[٤٧] شارلز أ. مور (محرر) «مقالات في فلسفة الشرق والغرب» مطبعة جامعة هاواي، عام ١٩٥١م، ص٤٥. (المؤلف)

وبين «إن-سوف» المجهول غير الشخص، وبين الله المشخص في التوراة الذي هو الله في حالة التجلِّي. فـ «إنْ-سوف» يُسمى أيضًا «الله المتخفي» وهو الذي يُشير إليه تعبير القبلانية بقوله في «أعماق ذاته يوجد العدم».[٤٨] وفضلًا عن ذلك فإن «إنْ-سوف» الذي هو اللامتناهي، لا صفات له ولا كيفيات؛ ذلك لأنَّ الصفات الإلهية تنتمي إلى الله في حالة التجلِّي. إنَّها تنتمي إلى «عوالم النور التي تتجلى فيها طبيعة «إنْ-سوف» المظلمة».[٤٩] والواقع أن هذه المفاهيم تتحد في النهاية مع اللاهوت الصوفي عند «إيكهارت» و«روز بروك» إذا ما تغاضَينا عن خلفية التثليث التي عبَّر بها صوفية المسيحية عن أنفسهم.

سادسًا: كلمة الله

تؤدي التجربة الصوفية الانطوائية، لا محالة، كما رأينا، إلى تصوُّر الذات الكلية، أو الوحدة المطلقة، أو **الواحد**، وهو من وجهة نظرنا تأويل صحيح. علينا الآن أن نتساءل عمَّا إذا كانت الذات الكلية يُمكن أن تتَّحد على نحو سليم مع الله. إن الصوفية المؤلِّهة الذين بلغوا تجربة وحدة اللاتمايز، وانبثاق فردياتهم من تلك الوحدة، يقفزون بلا أدنى ضجة إلى النتيجة التي تقول إنَّهم مروا بتجربة «الاتحاد بالله». ونحن لا نُناقش هنا استخدام كلمة «الاتحاد»؛ إذ يبدو من الأهمية أكثر من ذلك أن نتساءل عمَّا إذا كانت كلمة «الله» كلمة مناسبة. وربما كان السؤال، بمعنًى ما، مجرد سؤال لفظي. ومع ذلك فمطلوب هنا، بالتأكيد، قدر كبير من الحذر والحرص. فمن السهل جدًّا، عند هذه النقطة، طالما أنَّنا وافقنا على تصوُّر الذات الكلية الكونية، أن يسمح المرء لنفسه أن يجرفه تيار التأكيد واليقين، ربما بتأثير العاطفة، إلى التسليم التام بالتصوُّرات الدينية أو اللاهوتية المألوفة.

ينبغي على المرء أن يُميِّز بين المعنى الشعبي المألوف لكلمة «الله» والمعاني الأكثر تحضرًا التي قدَّمها الفلاسفة واللاهوتيون لهذه الكلمة؛ فالله عند بروفيسور «برود»، شخص بالمعنى الشعبي الشائع، وهو يعتقد أن الشخص عبارة عن كائن لا بد أن يُفكِّر، ويشعر، ويُريد، ومثل هذه الحالات الشعورية، لا بد، بمقدار ما تكون متآنية، أن تمتلك الوحدة التي تدل على أنها حالات لذهن مفرد. وبمقدار ما تتوالي فإنَّها لا بد أن تمتلك

[٤٨] شوليم: مرجع سابق، المحاضرة رقم ١، فقرة ٤. (المؤلف)

[٤٩] المرجع نفسه، المحاضرة رقم ٦، فقرة رقم ٢. (المؤلف)

الهوية الشخصية. وربما قلنا إن بروفيسور «برود» يُعرِّف الشخص بالمعنى الذي يكون عليه خالد، وزيد، وعمرو أشخاصًا. ولا شك أن ذلك شيء يُشبه ما يتضمَّنه التصوُّر الشعبي عن الله. لقد قيل إن «تنسون» ذهب إلى أنَّ الفكرة الشعبية عن الله، هي فكرة الكاهن اللامتناهي. ومن الواضح أن الله عند هذه الوجهة من النظر موجود زماني. فعلى الرغم من أنه، كما يُقال، لا يُمكن أن يتغيَّر، فإنَّه غاضب اليوم علينا، مسرور منَّا غدًا. ولديه في أوقات مختلفة أفكار مختلفة. وهو يضع خططًا لخلق الكون تمامًا، بنفس المعنى الذي يضع به الموجود البشري خططًا لبناء منزل، فيما عدا أن الله لا يحتاج إلى مواد ليعمل بها، فهو يخلق الكون من عدم.[٥٠] ولا يُمكن بالقطع أن تتحد الذات الكلية مع الله بأي معنى من هذه المعاني؛ لأن الذات الفردية منفصلة عن الذوات الأخرى بنفس الطريقة التي ينفصل بها زيد، وخالد، وعمرو، بعضهم عن بعض، وهو ما لا تكنه الذات الكلية على وجه التحديد، لقد انبثقت منها جميع الذوات الفردية؛ فهي تُمايز نفسها في الأفراد، لكنَّها هي نفسها لا تتمايز، كما أنها أزلية، بمعنى أنها بغير زمان، ولا يُمكن تصوُّرها على أنها حالات متتابعة من الشعور، فضلًا عن أنَّ **الواحد** هو اللامتناهي، في حين أن الشخص، من حيث إنه شخص منفصل عن غيره، هو بالضرورة **متناهٍ**، حتى على الرغم من أن صفة «اللاتناهي» تلحق به في العرف الشائع.

وعلى ذلك فإن الاعتراض الرئيسي على التوحيد بين الذات الكلية وبين الله، هو أن مثل هذا التوحيد، ربما ظن أنه يُشجع أو يوافق على التصوُّرات الفجة عن الله، التي أشرنا إليها الآن توًّا. ولو كان في استطاعتنا أن نتجنَّب ذلك، لأمكن إزالة الصعوبة الرئيسية في استخدام الكلمة، لكن يظل السؤال قائمًا عمَّا إذا كانت الكلمة مناسبة حتى في استخدام الفلاسفة أو اللاهوتيين لها. ويبدو أنه لا جدوى من الدخول في مثل هذا البحث؛ لأن آراء اللاهوتيين والفلاسفة متعددة، ويختلف بعضها عن بعض، على نحو يجعل من غير الممكن مناقشتها كلها هنا. ومن ثَم فإن علينا أن نحسم المسألة، وسوف أناقش فحسب، ما إذا كانت الذات الكلية، على نحو ما ناقشناها في القسم السابق، تمتلك الخصائص أو الصفات

[٥٠] الواقع أن ذلك تصور بشري محض؛ فالفعل الإلهي للخلق لا يحتاج إلى زمان؛ لأن الله خالق الزمان، وإنَّما الفهم الأعمق للخلق هو الأمر الإلهي «كن فيكون». راجع في ذلك مقال «الزمان في القرآن»، و«الزمان والأزل» ... إلخ، في كتابنا «أفكار ... ومواقف»، أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة، عام ١٩٩٦م. (المترجم)

التي تبدو لي **الحد الأدنى** من الخصائص التي تعترف أنها عامة وكلية وضرورية إذا ما استخدمنا كلمة «الله» بطريقة مناسبة. وربما كان مثل هذا العمل يتضمَّن عنصر التعسف في اختيار مثل هذه الصفات. وهذا أمر لا نستطيع تجنبه:

أولًا: يبدو أنه من الضروري أن يكون الله موجودًا حيًّا، واعيًا، وليس شيئًا جامدًا ميتًا لا حياة فيه، ولا وعي له، مثل كتلة من الخشب، لكن ليس من الضروري أن يكون شخصًا **منفصلًا**. وطالما أن الذات الكلية هي الوعي الخالص، فيبدو لي، من هذه الزاوية، أنه ليس من غير المناسب أن نطلق عليها اسم **الله**.

ثانيًا: لا بد أن يكون الله هو الغاية التي يسعى إليها كل طموح روحي؛ إذ عنده يتحقَّق الخلاص الكامل والسعادة النهائية. والدليل هو أن الاتحاد الصوفي مع الذات الكلية، بالنسبة لمن بلغوا مثل هذا الاتحاد، هو الغبطة المطلقة والسلام الكامل الذي يُجاوز كل فهم، وذلك وصف سليم له.

ثالثًا: لا بد أن يكون لله خاصية إثارة الشعور بالمقدس وبالقدسي، وهذا هو بالضبط الخط الفاصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي، ولا أحد يستطيع أن يشك في أنَّ الاتحاد الصوفي بالواحد له هذه الخاصية.

رابعًا: لا بد أن نعتقد أن الله هو المصدر النهائي لجميع القيم، ولكل خير. ونحن لم نُناقش حتى الآن العلاقة بين التصوف وأحكام القيمة في ميدان الأخلاق وفي غيره من الميادين. فسوف نُرجئ ذلك إلى فصل قادم. إذ تزعم الصوفية أن جميع القيم تنبع، في الواقع، مع تجربتهم. وعلى أيَّة حال، ليس في كل ما قُلناه حتى الآن عن الذات الكلية ما يتناقض مع هذا الزعم، وذلك بالطبع يُثير ما يُسمَّى بمشكلة الشر، لكن لمَّا كانت هذه المشكلة تُثيرها أيَّة نظرية عن طبيعة الله، فإنَّها لا تُمثِّل اعتراضًا خاصًّا ضد التوحيد بين الذات الكلية والله.

خامسًا: هناك خاصية ضرورية لله هي أن نقول عنه إنَّه مصدر العالم. وإنَّ جميع الأشياء قد صدرت عنه، وتلك خاصية الله بوصفه **خالقًا**. وربما كانت أكثر الصفات أساسية بالنسبة للألوهية. ومن ثَم فهي تُشكِّل بالنسبة لنا النقطة الحرجة في هذا البحث؛ ذلك لأنَّنا لا نستطيع أن نُطلق الموجود الحي الواعي الذي هو غاية كل طموحي روحي، والذي هو قدسي ومقدس، والذي هو مصدر كل خير، أقول إنَّنا لا نستطيع أن نُطلق على هذا الموجود اسم الله، ما لم نتصوَّره أيضًا خالقًا للعالم.

ولا يدور السؤال، بالطبع حول ما إذا كانت الصوفية «في الشرق أو في الغرب» **يعتقدون** أن الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، والتي يمرون بتجربتها هي **الخالق**؛ لأن ذلك أمر لا شكَّ فيه. فالواقعة المحض التي تقول إن متصوِّفة المسيحية يُطلقون على هذه الوحدة اسم «**الله**» تشهد بإيمانهم بالخلق والإبداع، ما دام ذلك متضمنًا في معنى الكلمة، وهم كثيرًا ما يستخدمون، صراحة، كلمة «**الخالق**» كما مروا بتجربته، لكن من الممكن، منطقيًّا، أن يكون ذلك مجرد نظرية عقلية تقوم على نوع ما من العملية الاستدلالية ولا تضرب بجذورها في التجربة الصوفية على الإطلاق. ومن ثَم فإن مشكلة الحقيقة تدور حول ما إذا كان الإيمان هو وصف حقيقي أو أصيل للتجربة الصوفية. والسؤال عمَّا «إذا كان ما مرُّوا بتجربته هو الخالق»، يعني «ما إذا كانوا قد مرُّوا بإبداعه؟»

والجواب إنَّما يوجد في فقرات مثل تلك الفقرات التي اقتبسناها من قبل «سوزوكي»، و«أوروبندو»، و«إيكهارت»، و«لاو-تسو»، والتي تقول إن الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف إنَّما تدرك على أنها تتمايز في ذاتها. صحيح أن كلمة «تدرك» التي تعني بصراحة التجربة المباشرة كشيء متميِّز عن النظرية العقلية، لا تستخدم إلا في النص الذي اقتبسناه من أوروبندو. غير أن الشعور في الفقرات الثلاث الأخرى يُعطي إحساسًا قويًّا أنها تدوينات لتجارب شخصية.

الذات الكلية، هي، إذن، **الخالق**: ويعتمد إبداعه على تمايزه الذاتي؛ فاللامتمايز يمايز **ذاته**. والتمايز، والانقسام، والتحقُّق الفعلي، ليست أشياء تأتيه من الخارج، **وإنَّما هي أفعاله الخاصة نفسها**. وهذه الأفعال ليست زمانية، وإنَّما هي بلا زمان، إنَّها فعل أزلي، أو نشاط أبدي. وهي بما هي كذلك ليست عملية **تغير**، طالما أنَّ التغير يعني الانتقال الزمني من حالة إلى حالة أخرى. وإن قيل لنا إن الفعل اللازماني الذي ليس تغيرًا هو تعبير متناقض، فليس في استطاعتنا إلَّا أن نقول إنَّنا نتوقع المفارقة هنا. وفي استطاعتنا أن نُذكِّر القارئ أن «ن. م» مرَّ بتجربة رؤية شيء أمامه «يُحلِّق بلا حركة» وهو ما يُمكن أن نصفه بأنه بغير شك، فعل بغير زمان.[٥١] ومن المعقول أن نزعم أن هذه التجربة تظهرنا على أن الفكرة ليست مجرد نتيجة لجدل عقيم من اللاهوتيين.

في استطاعتنا إذن أن نقول إن الذات الكلية أو الواحد، تحمل صفة الخالق للعالم، وهي صفة مطلوبة إذا كان من المناسب أن نُطلق عليها اسم الله. كما أنها تحمل أيضًا

---

[٥١] انظر فيما سبق القسم الخامس من الفصل الثاني. (المؤلف)

الصفات الأربع المطلوبة الأخرى كما سبق أن رأينا. وبالتالي نستطيع أن نُطلق عليها اسم الله دون أي إساءة في استعمال اللغة.

ومع ذلك ففي استطاعتنا أن نقول الشيء الكثير مِن تجنُّب استخدام الكلمة كلما أمكن ذلك، وأن نستخدم بدلًا منها عبارات مثل الواحد، والذات الكلية، ... إلخ، وحين يفعل المرء ذلك فإنَّه يتجنَّب التداعيات الخرافية والفجة التي لا بد أن تلحق باستخدام كلمة الله. ولا شك أن هذا هو السبب في أن الكُتَّاب المحدثين الذين وصفوا تجاربهم الصوفية من أمثال «تنسون» و«كويستلر» و«سيمونز» تجنَّبوها. واستخدموا لغة محايدة من الناحية اللاهوتية. ومع ذلك فسوف تكون مجرد حذلقة لو أنَّنا رفضنا استخدامها عندما تلوح الفرصة المناسبة لذلك، كما هي الحال، مثلًا، عندما يُناقش المرء بصفة خاصة تجارب المتصوِّفة أو نظرياتهم في الديانات المؤلهة الثلاث؛ إذ من الطبيعي أن نميل إلى استخدام مفرداتهم اللغوية، ففي أمثال هذه الحالات سيكون أمرًا مصطنعًا جدًّا ألَّا نفعل ذلك. وسوف أحاول تنظيم ما أقوم به على ضوء هذه الاعتبارات، على الرغم من أنه يصعب أن نتوقَّع حالة من الاتساق الكامل.

لا بد لنا، بالطبع، أن نتذكَّر أن نفس الأسئلة تُثار حول العبارات التي تُقال عن الله، كما سبق أن رأينا أنها تُثار حول العبارات التي تُقال عن الذات الكلية. وعلينا أن نسأل في كل حالة عن وضع أمثال هذه التأكيدات. ولَمَّا كانت الذات الكلية، لا هي موضوعية ولا هي ذاتية، فإنَّها ليست هي الله. وإذا ما قُلنا إنَّ «هناك ذاتًا كلية» أو أن «هناك إلهًا»، فإن علينا أن نسأل عن معنى كلمة «**هناك**» طالما أنها لا تعني كلمة «**يوجد**». ويعود بنا ذلك إلى مشكلة الوضع التي لمسناها بإيجاز في الأقسام السابقة.

سابعًا: نظرية الوجود الخالص ذاته

لو أن البحث قادنا إلى الظن بأنَّ التجربة الصوفية موضوعية، فلا بد أن يكون لنا الحق في هذه الحالة أن نقول إن العبارات التي تدور حول **الذات الكلية** عبارات «**صادقة**»، وأنَّ الذات الكلية «**موجودة**». أمَّا لو أنَّنا انتهينا إلى أن التجربة الصوفية ذاتية، فسوف يكون لنا الحق في هذه الحالة أن نقول إن العبارات التي تدور حول الذات الكلية هي عبارات «**كاذبة**»، وأنَّ الذات الكلية «**غير موجودة**»، لكن طالما أنَّنا انتهينا إلى أن الذات الكلية لا هي موضوعية ولا هي ذاتية، فإن علينا أن نقول إن الذات الكلية لا هي موجودة، ولا هي غير موجودة، وأن العبارات التي تُقال عنها لا هي صادقة ولا هي كاذبة. وما لم

يكن لدينا الاستعداد لقبول الإجابة الزائفة التي قال بها الوضعيون الأُول، والتي تقول إنَّ أمثال هذه العبارات لا هي صادقة ولا كاذبة، وإنَّما هي لا معنى لها. فضلًا عن أنها عبارات ميتافيزيقة، فإن علينا أن نُحاول البحث عن منظور جديد.

وسوف أُناقش في هذا القسم — وفي القسم التالي — حلَّين للمشكلة، أوصى بهما الأسلاف، ويُمكن أن نُسمِّيهما على التوالي: «**نظرية الوجود ذاته**»، و«**نظرية الحقيقة الشعرية**». ولا يُمكن، في رأيي، قبول أي منهما، لكنَّهما معًا كانتا مؤثرتَين إلى حد أنَّنا لا نستطيع أن نتجاهلهما. لقد أدركت نظرية الوجود الخالص ذاته، على النحو الصحيح، أن الحقيقية التي تقول إن **الموجود الأول** لا يُمكن أن يوجد، بالمعنى الذي نقول فيه إن البقرة موجودة، فهو ليس موجودًا جزئيًّا، أو شيئًا بين أشياء أخرى، وبعبارة أخرى إنَّه ليس **موضوعيًّا**. كما أنها تُصر، في الوقت ذاته، وهي على حق في ذلك، أنه لا يُمكن إزاحته كما لو كان خيالًا، أو خرافة، أو وهمًا، أو قصة خيالية. وبعبارة أخرى إنَّه **ليس ذاتيًّا**. ومن ثَم فهي تذهب إلى أن الله، رغم أنه ليس موجودًا جزئيًّا، فإنَّه **الوجود الخالص ذاته**. والوجود في ذاته، كالبياض في ذاته، كالمثال عند أفلاطون أو الصورة عند أرسطو هو كلي. وكما أن البياض هو العنصر المشترك بين جميع الأشياء البيضاء، فكذلك الوجود هو العنصر المشترك بين جميع الموجودات. ويُمكن فهم كليهما بطريقة أفلاطون على أنه موجود في العقل الإلهي قبل الأشياء Ante Rem. أو بطريقة أرسطو على أنه «وجود طبيعي في الأشياء In Re» وفي ظني أن ذلك لا أهمية له، فلا فرق بين الاثنين، رغم أن أولئك الذين يؤكدون هذه النظرية يُفضِّلون، عادة، فيما يبدو، طريقة أرسطو.

وهذه النظرية، في اعتقادي، ينبغي رفضها بحسم. ويُمكن أن نُثير الاعتراض الذي يقول إن نظرية الكليات بأسرها، بأي معنًى غير أنها تصورات ذاتية، عرضة للنقاش والجدل، طالما أن الوقائع التجريبية التي تسعى إلى تفسيرها يُمكن شرحها كذلك عن طريق نظرية المتشابهات.[٥٢] وفي استطاعتنا، من أجل البرهان الذي نسعى لعرضه أن نتحدث كما لو كانت نظرية الكليات حقيقة مقبولة. وفي استطاعتنا، إذن أن ننقد نظرية الوجود الخالص ذاته على النحو التالي: لا شك أن هناك أفكارًا عن البياض، والإنسانية، أو البشرية، وأفكارًا عن المثلثات، وعن ثلاثي الشكل؛ ذلك لأنَّ هناك عنصرًا مشتركًا في جميع

---

[٥٢] انظر: هـ. هـ. برايس: «التفكير والتجربة»، لندن، عام ١٩٥٣م، الفصل الأول. (المؤلف)

الأشياء البيضاء. وعنصرًا مشتركًا بين جميع البشر، وعنصرًا مشتركًا في جميع المثلثات، لكن ليس ثمة فكرة أو صورة **للوجود**؛ لأنه لا يوجد شيء مشترك بين جميع الموجودات، بل هناك فحسب موجودات جزئية، وليس الوجود الكلي الخالص.

وهذا يُرادف قولنا إن الوجود ليس محمولًا بالمعنى الذي يكون فيه صفة الأبيض، والبشرى، والشكل الثلاثي، محمولات. وهذه الوجهة من النظر تُنسب عادة، وبحق، إلى كانط. غير أن «ديفيد هيوم» عرض نفس هذه الوجهة من النظر قبل كانط، وبرهن عليها بوضوح أكثر. وينبغي ألَّا ندع أنفسنا يختلط عليها الأمر من واقعة أن هيوم استخدم كلمة «الوجود الفعلي Existence»[٥٣] بدلًا من كلمة «الوجود الخالص Being» التي استخدمها كانط؛ لأنَّ ديفيد هيوم في هذا السياق يعني بكلمة «الوجود الفعلي» ما يعنيه كانط بالضبط بكلمة «الوجود العام».[٥٤] ولقد ساق هيوم حجته على النحو التالي: «فكرة الوجود الفعلي ... هي نفسها فكرة ما نتصوَّر أنه موجود ... وهذه الفكرة إذا ما لحقت بفكرة أي شيء فإنَّها لا تضيف إليها شيئًا. فأيًّا ما كان ما نتصوره، فإننا نتصور أنه موجود. وأي فكرة شئنا تشكيلها فهي فكرة لموجود ما، وأي فكرة عن موجود ما هي فكرة أردنا أن نُشكِّلها».[٥٥]

من سوء الطالع أن هيوم استخدم هنا كلمة «الوجود الفعلي»، ولهذا فإنَّنا سوف نعود إلى مصطلح كانط عن الوجود العام أو الخاص، ونتابع حجتنا بهذا المصطلح. والنقطة الهامة عند هيوم هي إذن هذه: لو أنَّني تساءلت عن معلومات عن شيء لا أعرف عنه شيئًا في الوقت الحاضر وقيل لي إن «الشيء أبيض» فإنَّني في هذه الحالة أكون قد عرفتُ شيئًا عنه لم أكن أعرفه من قَبل وهو المحمول «أبيض». وقل الشيء نفسه عن الشكل الثلاثي وعن صفة البشرية. فتطبيق هذه الكلمات على شيء ما يعني تقديم معلومات عنه،

[٥٣] «الوجود الفعلي» هو وجود الأشياء التي تُدرَك إدراكًا حسيًّا، في حين أن الوجود الخالص هو الوجود العقلي. راجع كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل»، ص٢٥٣، المجلد الأول من المكتبة الهيجلية «الدراسات»، مكتبة مدبولي، عام ١٩٩٦م، وكذلك ترجمتنا لكتاب ستيس «فلسفة هيجل»، المجلد الثاني من المكتبة الهيجلية «الدراسات»، مكتبة مدبولي بالقاهرة، عام ١٩٩٦م. (المترجم)

[٥٤] يُمكن أن يجد القارئ مناقشة هيوم في كتابه «رسالة عن الطبيعة البشرية» الكتاب الأول، الجزء الثاني، فقرة رقم ٦، التي عنوانها «حول فكرة الوجود الفعلي، وفكرة الوجود الفعلي الخارجي». (المؤلف)

[٥٥] المرجع السابق. (المؤلف)

لكنِّي لو قلتُ إن «الشيء موجود»، فإن هذه العبارة لا تُقدِّم لي أية معلومات على الإطلاق، ما دامت لا تقول شيئًا سوى أن «الشيء هو الشيء»، أو أن «هذا الموجود موجود». وإذا ما نظرنا إلى قطعة مربعة من السكر، فإنَّنا قد نتساءل عن خصائصها، وقد نُجيب عندئذٍ أنها «بيضاء، صلبة، مربعة، حلوة ... إلخ»، لكنَّا لا نستطيع أن نُضيف **خاصية أخرى** هي أنها موجودة؛ لأن الوجود ليس خاصية متميِّزة عن صفة بيضاء، وصلبة ... إلخ، يُمكن أن تُضاف إلى قطعة السكر.

الخطأ في افتراض أن الوجود محمول، ومن ثَم الخطأ في النظرية التي تقول إن الموجود الأول هو «**الوجود الخالص ذاته**» يأتي من الخلط بين **الوجود العام، والوجود الفعلي**، حيث تستخدم كلمة الوجود الفعلي بالمعنى الذي تقول إن النمر موجود، لكن القنطورس غير موجود؛[٥٦] لأنَّك حين تقول إن النمر موجود بهذا المعنى فإنَّك تُقدِّم معلومات عنه، وهي أنه جزء من النظام الطبيعي أو من عالم الزمان والمكان، وأنَّ له وجودًا موضوعيًّا، في حين أن القنطورس ليس كذلك. وعلى ذلك فالوجود الفعلي، وما ليس وجودًا فعليًّا يصلح محمولات، في حين أن الوجود العام لا يصلح أن يكون محمولًا؛ فجميع الموجودات الفعلية لها عنصر مشترك، هو أن لها مكانًا وزمانًا في شبكة الأشياء التي نُسمِّيها بالنظام الطبيعي.

نظرية الوجود الخالص ذاته لا تؤكِّد، بالطبع، أن الله هو الوجود الفعلي ذاته، وإنَّما هو الوجود العام أو الخالص ذاته. ولا شك أن الوجود الفعلي ذاته كلي، وأنه هو العنصر المشترك بين جميع الأشياء في النظام الطبيعي الموضوعي، أي إنَّه عضو في ذلك النظام، وهو ما لا تملكه الأشياء المتخيلة، والأحلام، والهلوسات، والهذيان ... إلخ. والنظرية التي نُناقشها لا تعني القول بأنَّ الله عنصر مشترك بين جميع الأشياء الطبيعية، وأنه سيكون له معنى، طالما أن الوجود الفعلي يصلح أن يكون محمولًا، فالنظرية توحِّد بين الله والوجود الخالص أو العام، لكن ليس ثمة مثل هذا العنصر المشترك، الذي تشارك فيه جميع الأشياء، ومن هنا كانت النظرية كاذبة.

[٥٦] القنطورس Centaur، حيوان خرافي في الأساطير اليونانية، نِصف جسده الأعلى على هيئة إنسان، والأسفل على هيئة حصان. راجع د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم»، المجلد الأول، ص٢٥٣، أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة. (المترجم)

ثامنًا: نظرية الحقيقة الشعرية

هذه النظرية، مثلها مثل نظرية الوجود الخالص أو العام ذاته، قد أدركت على نحو سليم أن **الوجود الأول** لا هو موضوعي ولا هو ذاتي، أو بعبارة أخرى، فإن العبارات التي تُقال عنه لا هي صادقة ولا هي كاذبة بالمعنى المألوف لهاتين الكلمتين، لكنَّها تؤكِّد أن هناك معنى آخر «للحقيقة» وهذه الحقيقة يمتلك الشعر ناصيتها — وربما صور أخرى من الفن — وأنَّ الدين والتصوف يمتلكان مثل هذا النوع من الحقيقة. ويُمكن أن نُسمِّي الحقيقة بالمعنى المألوف باسم الحقيقة العلمية، أو الحقيقة العقلية. ويُمكن أن نُسمِّي هذا النوع الجديد باسم «**الحقيقة الشعرية**»، فما هو معيارها، وما الذي يُميِّزها عن الحقيقة العقلية ...؟

يُقال أحيانًا إن الشعر، وغيره من الفنون، يُمكن أن يُعبِّر عن «استبصارات» و«حدوس» حول طبيعة الأشياء، فهل هذا ما تعنيه عبارة «الحقيقة الشعرية»؟ غير أن الحديث عن تعبيرات لمثل هذه الحدوس يلفت الانتباه إلى واقعة أن أذهانًا معينة، ومنها عقول الشعراء، كثيرًا ما تبدو وهي تمتلك القدرة على إدراك الحقيقة على نحو مباشر وفوري وبدون توسط مرهق من التفكير الاستدلالي. وهذه القدرة هي التي تُسمى عادة **بالحدس**. والقول بأنها موجودة قول صحيح، لا عند الشعراء فحسب، بل عند العلماء، والرياضيين، والفلاسفة العظام، وعند معظم الموجودات البشرية بقدر ما. وربما أكَّد ذلك وجود طرق مختلفة للوصول إلى الحقيقة (الطريق الحدسي) غير تلك التي يُمارسها عمومًا العلماء وغيرهم، (طريق الاستدلال بالسير خطوة خطوة) لكن ذلك لا علاقة له إطلاقًا بوجود أنواع متميزة من الحقيقة مختلفة عن النوع العلمي. وذلك، من ثَم، لا أهمية له بالنسبة للنقطة التي نناقشها.

من المحتمل إذا كان هناك نوع خاص من الحقيقة تُسمَّى بالحقيقة الشعرية لا بد أن تكون موجودة، على أيَّة حال، في الشعر، وهو المكان الذي سوف نبحث عنها فيها وفي ذهننا اكتشاف معاييرها، والطريقة التي تختلف بها عن الحقيقة العقلية. ولا بد أن نكون على حذر بالنسبة لعينات الشعر التي نختارها ونحن نُحاول اكتشاف الحقيقة الشعرية منها فلا نفحص، مثلًا، القصائد الدينية أو الصوفية وحدها. فمثلًا الأبيات الآتية للشاعر شلي:

«الواحد يبقى، أمَّا الكثير فيتغيَّر ويزول،
نور السماء يشع دائمًا، أمَّا ظلال الأرض فهي تُذوى،

الحياة مثل القبة الزجاجية متعددة الألوان،
تلطخ شعاع الأزل الأبيض.»

يُمكن أن يُقال إنَّها تُعبِّر عن خصائص الفكرة الصوفية. وقل مثل ذلك في أبيات الشاعر «وردز ورث» التي اقتبسناها فيما سبق، والتي تؤكِّد:

«حركة الروح التي تدفع
جميع الأشياء المفكرة، وجميع الموضوعات من كل فكر،
وتدور حول جميع الأشياء.»

ذلك أنَّنا لو قلنا إن حقيقة الأفكار الدينية والصوفية هي حقيقة شعرية، وإن الحقيقة الشعرية هي من نوع الحقيقة التي تُعبِّر عنها القصائد الدينية والصوفية، فسوف نكون في خطر الوقوع في دور منطقي أو حلقة مفرغة. فإذا كان هناك مثل هذه الحقيقة الشعرية فلا بد أن يمتلكها الشعر بما هو كذلك، أعني كل أنواع الشعر، أو على الأقل كل شعر جيد، وأصيل، وعظيم. ومن ثَم فسوف توجد في الشعر الدنيوي، وأنا أعني به الشعر الذي لا تكون موضوعاته دينية من أي نوع. وإنَّما تدور قصائده حول الحياة والأحداث اليومية. فلنأخذ إذن أمثلة قليلة بطريقة عشوائية، من فقرات مشهورة لبعض الشعراء الكبار، مُحاولين اكتشاف أين تكمن الحقيقة الشعرية فيها.

من الواضح، بادئ ذي بدء، أن هناك قصائد عظيمة كثيرة تُعبِّر عن حقائق علمية أو فلسفية، وأنه كان في نية مؤلفيها أن يفعلوا ذلك. لقد اقتبس «وايتهد» مثلًا، من قصيدة تنسون «في الذكرى» البيت الآتي:

«لقد همستْ قائلة إن النجوم تدور بطريقة عمياء.»

ويلاحظ أن مشكلة المذهب الآلي هي التي كانت تفتنه [يقصد تنسون]. «وهذا البيت يضع بقوة المشكلة الفلسفية كلها التي تتضمَّنها القصيدة. فكل جُزيء يدور بطريقة عمياء. ولمَّا كان الجسم البشري يتألَّف من جُزيئات، فإن هذا الجسم يدور بطريقة عمياء. ومن ثم فليست هناك مسئولية فردية عن أفعال هذا الجسم.»[٥٧] وبعبارة أخرى: إن ما

[٥٧] أ. ن. وايتهد «العلم والعالم الحديث»، نيويورك ماكميلان، عام ١٩٣٥م، ص١١٣. (المؤلف)

يُقرِّره هذا البيت من وجهة النظر الآلية عن الطبيعة. وهذا هو ما يُقال إنَّه فتن تنسون، وما يُحاول «وايتهد» أن يُقدِّم تصحيحًا في فلسفته عن الكائن الحي. غير أن النظرة الآلية التي يُعبِّر عنها «تنسون» في هذا البيت هي حقيقة علمية أو فلسفية، أو هي لا حقيقة أو نصف حقيقة، لكنَّها ليست حقيقة شعرية. فأين، أو ما هو النوع الخاص من «الحقيقة الشعرية» التي لا بد أن تكون متضمَّنة في القصيدة — طبقًا لوجهة النظر التي نناقشها — **بالإضافة** إلى الحقيقة العقلية، فلا بد أن يكون هناك، فيما يبدو، نوعان مختلفان تمامًا من الحقيقة في نفس هذا البيت من الشعر. ومن الواضح يقينًا، أن ما تضيفه الصورة الشعرية إلى العظام العارية المشكلة الفلسفية الخاصة بالمذهب الآلي ليست نوعًا آخر من الحقيقة، بل عمقًا للشعور البشري، وجمالًا من التعبير اللغوي المجازي.

غير أن القصيدة التي تُثير مشكلة الحرية البشرية، هي، بالطبع، حالة خاصة؛ فمعظم القصائد لا تتضمَّن إشارة فلسفية خاصة، بل تُعالج أمور الحياة اليومية ببساطة أكثر، لكنَّها إذا ما كانت قصائد عظيمة، فلا بد أن تحتوي كل واحدة منها على نوع خاص من الحقيقة الشعرية لو كان هناك مثل هذه الحقيقة. ومن ثَم فمن الإنصاف أن نسأل مَن يؤيد هذه النظرية؛ أين توجد، وما هي، هذه الحقيقة الشعرية في الأبيات التي وضعها «مارلو Marlow» على لسان «دكتور فاوست» عندما رأى شبح «هلن الطروادية»:

«أهذا هو الوجه الذي من أجله انطلقت ألف سفينة،
وأحرقت أبراج اليوم Ilium العالية؟!»[٥٨]

أو في أبيات كوليردج:

«القمر السيَّار يذهب بعيدًا في السماء،
دون أن يستقر في مكان،
وهو يسبح برقة،
يرافقه نجم أو نجمان …»

[٥٨] اليوم Ilium، هو الاسم القديم لمدينة طروادة، راجع المجلد الثاني من «معجم ديانات وأساطير العالم»، أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة، عام ١٩٩٧م. (المترجم)

أو في أبيات «كيتس Keats»:

«لقد اختفوا: نعم منذ عصور طويلة مضت،
لقد تلاشى المُحبَّان وسط العاصفة.»

أو في أبيات «روسيتي Rosseti»:

«كان رداؤها منزوعًا من الحوافي حتى الأهداب،
فلم تعد تزيِّنه الزهور المطرزة،
بل وردة بيضاء هدية من السيدة مريم.
لقد بلي من الطقوس الدينية،
أمَّا شعرها المسدل خلف ظهرها،
فقد كان أصفر اللون كسنبلة القمح الناضجة.»

أو أبيات «براوننج Browning»:

«من لم يدر ظهره قط، بل سار إلى الأمام منتفخ الصدر،
لن تحطمه أبدًا سحب الشك ...»

أو أبيات سوينبرن Swinburne:

«حتى النهار الحزين ...
يشق طريقه بأمان إلى البحر ...»

كل مجموعة من هذه الأبيات تُقرِّر واقعة أو حقيقة بسيطة إلى أقصى حد، وإذا ما أردنا أن نُدمِّر الشعر بأن نعزله عن صورته الشعرية عبَّرنا عنها بكلمات نثرية عادية باردة تمامًا. فمثلًا أبيات سوينبرن تُخبرنا بأنه حتى الشيوخ المتعبين يموتون في النهاية. وتقول أبيات كيتيس إن اثنين من المحبين ضاعا وسط العاصفة. وتقول لنا أبيات كوليردج إن القمر والنجوم تسبح في السماء بغير توقُّف. ويتحدَّث روسيتي عن الفتاة التي ترتدي زيًّا بطريقة معينة. وتحمل هذه الوقائع الباردة معلومة أو حقيقة من النوع العلمي، وما يضفيه الشعر إليها هو لغة الإيقاع أو اللحن، أو المجاز العيني الحي، بدلًا من التجريدات، فتنة الجمال والعاطفة. فليس ثمة نوع جديد أو خاص من الحقيقة. إن معظم الشعر

(على نحو ما كان يتميَّز في الماضي عنه الآن) كان يتألَّف من أبسط وأوضح الحقائق البشرية مع العواطف التي نشأ عنها؛ مثل حتمية الموت وكآبته، جمال المناظر الطبيعية، القدرة على الحب والصداقة، حب الوالدين والأطفال، الأحداث المأساوية في الحياة، وأيضًا ما فيها من ملهاة ضئيلة. ولو أنَّنا نظرنا، بدلًا من ذلك، إلى الشعر في يومنا الراهن، وما فيه من صعوبة واعتام لا حدَّ له، فما سوف نجده هو جهد ينشد الأفكار العقلية الخفية وغير العادية، لكنَّه لا ينشد الحقيقة «**الشعرية**» من أي نوع. وأنا أتحدى إنسان يكتشف في شعر «جون دون J. Doone» الجميل أي شيء سوى أفكار عقلية تُصاحبها نغمة مناسبة من الشعور تتجسَّد في كلمات وصور بارعة.

لكن قد تكون هناك نسخة خاصة من نظرية الحقيقة الشعرية، وضعها مفكرون معنيون تُخرجنا من هذه الصعوبات، وتضعنا على الطريق الصحيح. ومن هنا فلن أُشير إلَّا إلى نسختين فقط من النظريتين اللتين أعرفهما بالمصادفة؛ **الأولى** هي نظرية بروفيسور «فيلب ويلرايث Philip Wheelwright» التي عرضها في كتابه المجتمع «الينبوع المُضيء»، حيث يذهب إلى أن هناك طريقتين فحسب لاستخدام اللغة، إحداهما كما يقول: «يُمكن أن تُسمى **اللغة التعبيرية**، أو **لغة الأعماق**، وهدف من أهدافي ... سيكون التمييز بين طبيعة هذه اللغة وإمكاناتها عن طبيعة وإمكانات اللغة الحرفية، أو كما أُسمِّيها أحيانًا على سبيل الاختصار: **لغة الاختزال**، أو لغة العلم»، ثم يُضيف «إن لغة الأعماق تتمثَّل في الدين، وفي الشعر، وفي الأسطورة». وهو يؤكِّد أن القضية المركزية في كتابه هي «أنَّ الأقوال الدينية، والشعرية، والأسطورية، في أحسن أحوالها تعني شيئًا ما، تضفي نوعًا من الإشارة الموضوعية. رغم أنه لا الموضوعية ولا منهج الإشارة هما من نفس نوع لغة العلم»،[٥٩] وأنا أعتقد أن المؤلف — بزعمه أن الأقوال الدينية والشعرية تحمل نوعًا من «الإشارة الموضوعية» التي تختلف عن الإشارات الموضوعية للعبارات العلمية — فإنَّه يعرض علينا نسخة من نظرية «الحقيقة الشعرية».

وقد يعجب المرء من عدم وجود أي خلط هنا بين مفهومين للغة، أو طريقتين في استخدام اللغة، يُعبِّران معًا عن نفس الحقيقة، وعن مفهوم نوعين مختلفين من الحقيقة، لكنَّا قد نتغافل عن ذلك. وقد يعجب المرء أيضًا مما إذا لم يكن من سوء الطالع أن يتحدَّث ويلرايث عن الأقوال الشعرية والدينية باعتبارها تُشكِّل وعيًا خاصًّا من «الإشارة

[٥٩] فيليب ويلرايث «الينبوع المُضيء»، مطبعة جامعة إنديانا، عام ١٩٥٤م، ص٣، وص٤. (المؤلف)

الموضوعية»؛ لأن ذلك يتضمَّن، فيما يبدو، وجود **موضوع ما**، ونوعًا من التطابق بينه وبين الفكرة التي تُعبِّر عنها. ومثل هذا التطابق هو علامة خاصة عن معلومة أو حقيقة علمية، لكن ذلك أيضًا لا أهمية له إذا كان المؤلف ينتهي إلى تقديم تفسير معقول ومترابط عمَّا هو خاص بنوع الحقيقة الدينية والشعرية. ولقد خصَّص فصلًا كاملًا لهذه المشكلة قُرب نهاية الكتاب، جعل عنوانه «الحقيقة والجملة التعبيرية». وما قاله في هذا الفصل يُمكن أن نُلخِّصه على النحو التالي: العنصر التقريري في الجملة هو حقيقتها بالمعنى العلمي لهذا المصطلح، غير أن الجملة التعبيرية — رغم أنها تتضمَّن عنصرًا تقريريًّا — فإنَّها تجاوز ذلك العنصر بأن تمزج به عناصر انفعالية وعاطفية ووعظية «تنصهر كلها في بوتقة واحدة».[٦٠] وقد يكون ذلك صحيحًا لكنَّه يفشل تمامًا في أن يُفسِّر لنا كيف تُشكِّل العناصر المضافة الانفعالية والعاطفية والوعظية — وغيرها من العناصر غير التقريرية — نوعًا من الحقيقة غير التقريرية، أو نوعًا من «الإشارة الموضوعية»، ومن ثَم فإنَّ ويلرايث لم يُقدم — في رأيي — نظرية مترابطة، ولا حتى واضحة، عن نوع الحقيقة التي تختلف عن الحقيقة العلمية. وتسليمه بأنَّ ما تضيفه الصور الشعرية إلى الحقيقة التقريرية للقصيدة هو «عناصر انفعالية أو عاطفية، ووعظية»، ينفي بدلًا من أن يدعم نظرية الحقيقة الشعرية. ويتفق مع وجهة نظري أن ما تضيفه الصور الشعرية هو الانفعال والعاطفة، وجمال المجاز واللغة ... إلخ، لكنَّها لا تُضيف نوعًا جديدًا من الحقيقة.

وهناك **نسخة أخرى** يُقدِّمها بروفيسور «آرنولد توينبي» من نظرية الحقيقة الشعرية في كتابه «منظور مؤرخ إلى الدين» فهو يؤكِّد أنَّ هناك تمييزًا بين وجهين للحقيقة لا يُمكن أن يتمركزا في وحدة بواسطة ملكات الذهن البشري الناقصة. فهناك عضوان في النفس البشرية: السطح الإرادي الواعي، والهوة اللاشعورية الانفعالية، ولكل عضو من هذين العضوين طريقته في النظر إلى، والنفاذ في، الزجاج المظلم الذي يحجب **الحقيقة الواقعية** Reality العين الداخلية للإنسان، وهو حين يحجبها فإنَّه يكشف عنها على نحو مبهم: ومن ثَم فإن كلتا الطريقتين من الإدراك الناقص تدعي أنها عثرت على «الحقيقة»، غير أن صفات الوجهين المختلفين من الحقيقة الكامنة الموحدة، مختلفة قدر اختلاف العضوين في النفس البشرية التي تتلقى هذه «الأضواء المنكسرة»،[٦١] «والحقيقة

[٦٠] المرجع السابق، الفصل الثالث عشر، لا سيما ص٢٨١. (المؤلف)

[٦١] آرنولد توينبي، «منظور مؤرخ إلى الدين»، مطبعة جامعة أكسفورد، عام ١٩٥٦م، ص١٢٢. (المؤلف)

التي تدركها النفس اللاواعية تجد التعبير الطبيعي عنها في الشعر، أمَّا الحقيقة التي يدركها العقل فإنَّها تجد التعبير الطبيعي عنها في العلم».[٦٢]

يصعب جدًّا أن نستخلص جوهر هذه النظرية من الركام الهائل من المجاز الذي تمَّ التعبير عنها فيه، لكن الفترة التي اقتبسناها تعتمد، فيما يبدو، على التفرقة بين الظاهر والحقيقة التي وجدناها عند كانط، والفلسفات التي خرجت منه. وربما غامرنا في الشرح فقلنا إنَّه لا يوجد عند «توينبي» سوى حقيقة واحدة Reality يُدركها عضوان مختلفان: العقل واللاشعور يمثلان مظهرين مختلفين للذهن. لقد عرفنا في فصل سابق أن هذه الحقيقة هي «حضور روحي»، وأنها هي، في الواقع، «المطلق».[٦٣] وربما كان في استطاعة المرء أن يفترض أن هذه الحقيقة «في ذاتها» لا بد أن تكون مما لا يُمكن معرفته، ما دام كل وجه من وجهي الحقيقة ليس سوى ظاهر فحسب مشروط بالعضو الذي لا يُدركه. ولا بد للمرء أن يفترض في هذه الحالة أن «توينبي» عندما أطلق عليها اسم «الحضور الروحي» قد ابتعد لسبب ما عن الجهل النزيه بالحقيقة الواقعية ... Reality الذي تتطلبه النظرية، وأظهر تعاطفًا مع الوجه الذي يُدركه اللاشعور. ولنا الحق، على أيَّة حال، أن نسأل عمَّا إذا يكون واضحًا ومعقولًا أمامنا، أمَّا إذا كان لا يُمكن تفسيره تفسيرًا عقليًّا، فإنَّه **يظهر** أمامنا على الأقل، بحيث إنَّنا سوف نستطيع في المستقبل أن نعرفه عندما نراه. ولكي يكون واضحًا ومعقولًا فإن علينا أن نُقدِّم له تعريفًا ومعايير. والمُطالبة بأن يحدث ذلك على نحو تام ونهائي، يعني المطالبة بنظرية كاملة وتامة، وهي نظرية من غير المعقول أن نتوقَّعها، لكن لا بد أن تكون هناك على الأقل مُحاولة لذلك لتطابق التحليلات والمحاولات لتقديم النظريات من طبيعة الحقيقة بالمعنى العلمي والتي قام بها الفلاسفة وعلماء المنطق، إلَّا أن بروفيسور «توينبي» لم يبدأ حتى بمثل هذه المحاولة لتقديم نظرية واضحة ومعقولة.

وربما كان الجواب من وجهة نظره هو أنه في حالة النظرية لا يُمكن تقديم نوع من الحقيقة غير العقلية أو البحث عنها، غير أنَّ الحقيقة في الشعر لا بد، في هذه الحالة، أن **تظهر** في حالات جزئية؛ إذ ينبغي علينا أن يكون في استطاعتنا أن نقرأ قصيدة الشعر وأن **نرى** فيها الحقيقة. ويُعيدنا ذلك إلى الموقف السابق الذي وصفناه في بداية هذا

[٦٢] المرجع نفسه، ص١٢٤. (المؤلف)

[٦٣] المرجع نفسه، ص١٦٥. (المؤلف)

القسم. والذي اقتبسنا فيه أبياتًا من شعر «تنسون»، و«مارلو»، و«كوليردج»، و«كيتس»، و«روسيتي»، و«برونج»، و«سوينبرن»، وكنَّا شغوفين لاكتشاف الحقيقة التي تتضمَّنها عن «**المطلق**». وربما كنتُ رقيق الحس جدًّا بالنسبة لخاصية الشعر — مثل غيري — لكني لستُ أعمى تمامًا بالنسبة لها، ولستُ محافظًا على القديم تمامًا. ومع ذلك فأنا لا أستطيع أن أجد هذه الحقيقة. والواقع أنَّني وجدتُ بعض العظام العارية لحقيقة واقعية محض — وهي التي أطلق عليها «ويلرايث» اسم العنصر التقريري — وإلى جانبها فتنة عاطفية عالية ونبيلة، وجمالًا فنيًّا، وخاصية صوتية رائعة للغة موسيقية، وما إلى ذلك. وهذا كل شيء.

لو صحَّت نسبة «توينبي» من نظرية الحقيقة الشعرية، فلا بد أن يكون هناك توازي بين مظهرين **لحقيقة واحدة**، حتى إن كل عبارة علمية عن الحقيقة لا بد أن تكون من الممكن أن يُقابلها عبارة شعرية عن الحقيقة والعكس. والواقع أنه لا ينتج من النظرية أنه لا بد أن يكون الذهن البشري قادرًا على إدراك وجهي الحقيقة. وقد تكون هناك نقاط عمياء في كلا العضوين، لكن لا بد للمرء أن يتوقَّع، على الأقل، أنه في بعض الحالات سيكون من الممكن ملاحظة التطابق بين الحقيقة الشعرية والحقيقة العقلية، وأن نقوم بترجمة إحداهما إلى الأخرى. ومن المؤكَّد أن بروفيسور «توينبي» يُقدِّم نماذج لأمثال تلك الترجمات. كتب يقول: «إن العقل الجاف يُدوِّن بسرعة خاطفة، مثلًا، السلوك القذر في حرب الملوك البربرية[٦٤] عن طريق اللاشعور، ثم يترجمها إلى شعر بطولي ...» وهو يُخبرنا أن «التمسك بالإنجيل المسيحي في العقائد هو مثل آخر لمحاولة ترجمة حقيقة اللاشعور إلى مصطلحات الحقيقة الفعلية».[٦٥] وإنَّه لمن عجب أن تكون الحقيقة نفسها قذرة في ترجمة، بطولية في ترجمة أخرى، لكن بغض النظر عن ذلك، فلا يظهر ما إذا كانت ملحمة «هوميروس» تُقدِّم نوعًا مختلفًا من الحقيقة، أو وجهًا مختلفًا لنفس الحقيقة، إذا ما قورنت «بالتدوينات الجافة للسلوك القذر ... إلخ». ولا بد أن يبدو واضحًا أنه، كما أن أبيات «كيتس» التي اقتبسناها فيما سبق تُقدِّم بالضبط نفس حقيقة «التدوين الجاف»، وهي التي تروي بوضوح عن حبيبَين ضاعا وسط العاصفة، وأنَّ ما أضافه الشاعر هو نوع آخر من الحقيقة، وإن كان خيالًا حيًّا ولغة إيقاعية، وفتنة عاطفية؛ فكذلك تعالج

[٦٤] يقصد بها حرب طروادة بين ملوك اليونان وملوك وأمراء طروادة. (المترجم)

[٦٥] المرجع نفسه، ص١٢٣–١٢٤. (المؤلف)

قصائد هوميروس السلوك البربري لحرب الملوك بالطريقة نفسها دون أن تُضيف إلى وجهي الحقيقة حقيقة جديدة، بل فقط عناصر خيالية وعاطفية مماثلة.

إنَّنا نعرف من تجربة الحياة اليومية أن الحادثة الواحدة يرويها ملاحظون بطرق مختلفة تمامًا، تبعًا لأمزجتهم المختلفة؛ فقد يُركِّز شخص على جانب الدعابة فيها، فيجعلها تبدو كوميدية، بينما يُركِّز آخر على جانب المأساة ويكتبها من هذه الزاوية، وقد تحمل الحادثة العادية، في وقت واحد، عناصر من الجمال والقبح، والنبالة والقذارة. وقد يُركِّز ذهن على هذا العنصر، بينما يُركِّز ذهن آخر على عنصر آخر. وكل راوٍ يُخبرنا بالحقيقة وبجانب من الحقيقة. وليس علينا أن نُقدِّم نظرية ميتافيزيقية منمَّقة عن نوعين من الحقيقة لتفسير ذلك. فهل هناك أي شيء أكثر من ذلك في الروايتين المختلفتين لحرب طروادة التي يُشير إليها بروفيسور توينبي؟

ويبدو أن «هتلر» من هذه الزاوية يُعبِّر عن بطولة رومانسية وتألُّقًا في أي حرب، في حين أنَّ نَصيرَ السلامِ الذي دخل السجن من أجل آرائه لا يرى في نفس هذه الحرب سوى بربرية وأمور مقززة. وهذا يوازي تمامًا الروايتين عن حرب طروادة التي يُشير إليهما «توينبي»، لكن لا أحد يعتقد أنه من الضروري أن يفترض نوعين من الحقيقة لتفسير ردود الفعل بالنسبة «لهتلر» ونصير السلام.

والنتيجة التي أنتهي إليها هي أن نظرية الحقيقة الشعرية، سواء في نسخة «ويلرايث» أو توينبي أو أي صورة أخرى؛ ينبغي رفضها.

تاسعًا: وضع الذات الكلية

الوجود الذي يصفه المتصوِّفة بأنه **الواحد**، أو **الذات الكلية**، أو **الخواء-الملاء**، أو الله، ينبغي اعتباره الحقيقة الواقعية Reality بثلاثة معانٍ؛ فهو يتجاوز أي ذات فردية، ويستقل عنها، حتى إنه لا يُمكن أن يُقال عنها إنَّها ذاتية، فلها قيمة قصوى وخير أقصى. وهي المصدر المبدع الخالق للعالم. ومع ذلك فهي ليست موضوعية. ويُثير ذلك مشكلتين رئيسيتين؛ **الأولى** هي أنه طالما أنها ليست ذاتية ولا موضوعية فما هو «الوضع» الذي نُحدِّده لها، وما هو «وضع» العبارات التي تُقال عنها مثل «**إنَّها موجودة**»، وإنَّها بلا زمان، وإنَّها أزلية ... إلخ. **والثانية** هي أنه إذا لم تكن موضوعية، ولا توجد وجودًا **فعليًّا**، فبأي معنى تكون السبب الأول لعالم موضوعي موجود بالفعل؟ إنَّنا لا نحتاج إلى

أن نُناقش بتفصيل أكثر من ذلك، في هذه المرحلة سماتها، مثل: قيمتها القصوى، وأنها خالقة؛ ففي هذا القسم سوف نفحص مشكلة «الوضع» أكثر من ذلك.

ينبغي علينا أن نُلاحظ بادئ ذي بدء أنه على الرغم من أنَّنا وصلنا إلى النتيجة التي تقول إن **الواحد** لا هو ذاتي ولا هو موضوعي، من ناحية عن طريق تطبيق مناهج التحليل لمعاني مصطلحات مثل «الوجود الفعلي»، و«الموضوعية»، و«الذاتية»؛ فإن هذه النتيجة نفسها يُمكن أن نجدها، أحيانًا، في أقوال المتصوِّفة أنفسهم، وقد وصلوا إليها بغير شك بطريقة حدسية وليست منطقية. وبيان ذلك سوف يزودنا بدعم هام في مناقشاتنا.

بعد أن تذكر «الماندوكا أوبنشاد» ثلاث حالات طبيعية للذهن وهي: حالة اليقظة، وحالة الأحلام، وحالة النوم بلا أحلام، تواصل الحديث عن حالة رابعة، وهي الحالة الصوفية، فتقول:

> «قال الحكيم: أمَّا الحالة الرابعة فهي ليست ذاتية، ولا تجربة موضوعية، ولا تجربة وسط بين الاثنين ... إنَّها الوعي الموحِّد الخالص ...»[٦٦]

عندما يقرأ المرء ذلك، فإنَّه يميل إلى الشك فيما إذا كان هناك أي شيء في الأصل السنسكريتي يُمكن أن تُترجمه على نحو سليم وعلمي إلى المصطلحين: «ذاتي» و«موضوعي». طالما أن هاتين الكلمتين من كلمات الرطانة المأخوذة من مفردات الفلسفة الأوروبية، في أواخر القرن التاسع عشر أساسًا. غير أن أيَّة شكوك من هذا القبيل إنَّما يُسأل عنها الترجمة التي قدَّمها بروفيسور زينر Zaehner[٦٧] وما يأتي هو الأجزاء المناسبة لها. حالة اليقظة تتعرَف على الأشياء من الخارج ... وحالة النوم تتعرَّف على الأشياء من داخل الفرد ... أمَّا الحالة الرابعة فهي لا تتعرَّف على ما هو بالخارج ولا ما هو بالداخل. ومعنى عبارتي «ما هو بالخارج»، و«ما هو بالداخل»، يتحدَّد على نحو فريد بتطبيقهما على التوالي على موضوعات الإدراك الحسي، وعلى موضوعات الأحلام، وهذا هو بالضبط معنى «الموضوعي» و«الذاتي» على نحو ما نستخدم هذين المصطلحين. ومن ثَم فترجمة

---

[٦٦] الأوبنشاد، مرجع سابق، ص٥١. (المؤلف)

[٦٧] ر. س. زينر، «التصوف: المقدَّس والدنس»، مطبعة جامعة أكسفورد، نيويورك، عام ١٩٥٧م، ص١٥٤. (المؤلف)

عبارة «الأوبنشاد»: «الحالة الرابعة ... لا هي تجربة ذاتية، ولا هي تجربة موضوعية»، ترجمة صحيحة.

والقول بأنَّ التجربة لا هي ذاتية ولا هي موضوعية متضمن أيضًا في تصوف «أفلوطين» عندما يقول إنَّها ليست رؤية ولا هي نظر، لكنَّا ينبغي أن نقول بدلًا من الحديث عن الرؤية والرائي علينا أن نتحدَّث بصراحة عن الوحدة البسيطة، ثم يضيف أن الناظر «يصبح هو الوحدة التي لا اختلاف بينها وبين ذاته أو بين أي شيء آخر». فإذا لم توجد في التجربة أيَّة كثرة على الإطلاق، فلا يُمكن أن تكون هناك ثنائية بين الذات والموضوع. وبصفة عامة فإن التكرار المُمل في الأدب الصوفي في كل مكان لتجاوز قسمة الذات والموضوع أصبح مشتركًا ومألوفًا حتى ليبدو من غير الضروري أن نقتبس نصوصًا جديدة. وذلك كله يعني أن التجربة لا هي ذاتية، ولا هي موضوعية. وذلك يُرادف ما يقوله «ديدنسيوس الأريوباغي»[٦٨] عن **الموجود الأعلى** من أنه:

«لا ينتمي إلى مقولة الوجود الفعلي، ولا إلى مقولة اللاوجود.»[٦٩]

ويتَّضح الشيء نفسه أيضًا في جميع تلك العبارات التي يُردِّدها المتصوِّفة عن التجربة وعن الموجود الذي يمرون بتجربته من حيث أنه يُجاوز حدود الزمان والمكان. كتب «إيكهارت» يقول:

«لا شيء يعوق الروح عن معرفة الله كما يعوقها الزمان والمكان؛ ذلك لأنَّ الزمان والمكان شذرات، في حين أنَّ الله واحد. ومن ثَم فإذا كانت الروح تريد أن تعرف الله، فلا بد أن تعرفه فوق الزمان وخارج المكان؛ لأن الله لا هو هذا ولا ذاك، على نحو ما يتجلَّى الزمان والمكان في جميع الأشياء.»[٧٠]

---

[٦٨] ديونسيوس الأريوباغي (٥٠٠م): لاهوتي صوفي مسيحي، يُسمَّى أحيانًا ديونسيوس الأريوباغي المُزيَّف؛ لأن الناس يخلطون بينه وبين سميِّه الذي تحدَّث عنه القديس بولس في أعمال الرسل (١٧: ٣٤). (المترجم)

[٦٩] الفصل الخامس من «اللاهوت الصوفي» في كتاب ديونسيوس الأريوباغي «الأسماء الإلهية، واللاهوت الصوفي» ترجمة س. أ. رولت، مكميلان، عام ١٩٢٠م. (المؤلف)

[٧٠] بلانكي (ترجمة)، مرجع سابق، ص١٣١. (المؤلف)

وتأكيدات الصوفية القائلة بأن الله يُجاوز الزمان والمكان شائعة ومشتركة بينهم، حتى إن المسألة لا تحتاج إلى وثائق أبعد من ذلك. وما ينبغي علينا ملاحظته هو أن ذلك يعني أنه لا هو موضوعي ولا ذاتي، فهو ليس ذاتيًّا طالما أن الذات المتناهية توجد في زمان. وليس موضوعيًّا طالما أن الموضوعات التي توجد في نظام الزمان–المكان هي وحدها الموضوعية. وهكذا نجد أنه ليس تأكيدًا نظريًّا محضًا من مؤلف الكتاب أن **الوجود الخالص** Being لا هو موضوعي ولا هو ذاتي، ولا هو موجود بالفعل ولا غير موجود بالفعل، لكنه بالأحرى القاعدة العامة لإيمان المتصوف، على الرغم من أنه من الصواب أن نقول إنَّه كثيرًا ما يحدث الوقوع في خطأ عقلي أو لفظي فيختلط ما يُجاوز الذاتية بالموضوعي، فنتحدَّث عن **الواحد** أو عن الله على أنه «يوجد بالفعل».

لقد أوضحنا أن الوحدة التي هي وحدة الأنا الخالص مستقلة عن الأنا الفردي، وطالما أن تُجاوز جميع الأفراد، فإنَّها كذلك تُجاوز الزمان الذي يعيش فيه هؤلاء الأفراد؛ فهي ليست الأنا الفردي «لك» أو «لي» اللذين تصادفا أن يعيشا معًا في السنة الحالية، وإنَّما هي كذلك أنا جميع الموجودات الواعية في الماضي وفي المستقبل. وذلك لا يعني، بالطبع، أنها بقيت خلال الزمان، وأنها واصلت الاستمرار منذ زمان الأفراد والأموات البعيد حتى زمان الأفراد الذين سوف يولدون في المستقبل البعيد أيضًا، بل هي بالأحرى تجاوز كل زمان، إنَّها لا زمانية. وهذا هو ما يتضمَّنه المعنى الأول والأكثر أهمية الذي تكون فيه «حقيقة Reality»، أعني أنها تجاوز الذاتية.

هناك اعتبار آخر يجدر بنا أن نذكره، لكنَّه لا يُساعد في الواقع بأيَّة طريقة في حل مشكلة «الوضع»، بل يظهرنا على أن المشكلة نفسها والصعوبات نفسها بالضبط تواجه كثيرًا من علماء الرياضة والفلاسفة العقليين الذين لا يُمكن الشك في أن لديهم أيَّة «مسحة صوفية». تأمَّل مثلًا مشكلة الكليات Universals[٧١] على نحو ما وصلت إلينا من أفلاطون

[٧١] كانت مشكلة الكليات هي مشكلة الأفكار العامة، كالأحمر، والأبيض، والإنسان، والشجرة ... إلخ، في فلسفة العصور الوسطى، وقد ثار جدل بين الفلاسفة، ونزاع طويل حول ما إذا كانت موضوعية وواقعية أو أنها مجرد أسماء للأشياء والموجودات. وما إذا كانت من ناحية أخرى موجودة قبل الأشياء Ate Rem وجودًا مثاليًّا، وهو ما كانت تأخذ به «الواقعية المتطرفة» أو موجودة في الأشياء In Re كما كانت تعتقد الواقعية المعتدلة. الأولى هي **المذهب الواقعي**، أمَّا القول بأنها مجرد كلمات فذلك هو المذهب الاسمي، الأول متأثر بأفلاطون، والثاني متأثر بأرسطو. (المترجم)

وأرسطو، تجد أنَّ كثرة من أصحاب العقول الواقعية والعنيدة من علماء الرياضة، وعلماء المنطق، ما زالوا حتى يومنا الراهن يقبلون ما سُمِّي اصطلاحًا بنظرية موضوعية الكليات، ويؤكدون أن الأعداد هي مثال لهذه الكليات. وإذا تساءلنا ما هو التفسير الذي يقدمونه «لوضع» هذه الكليات، فسوف نجد أنهم لا يفلتون من المشكلة نفسها، والصعوبات عينها، التي تواجه المتصوِّف. فالكليات — طبقًا لهذه النظرية — لا زمان ولا مكان لها، ومن ثم فلا يُمكن أن يُقال إنَّها «توجد وجودًا فعليًّا أو إنَّها موضوعية». ومع ذلك فطالما أنها ليست ذاتية فلا بد أن نقول إنَّها تُجاوز الذاتية. فما هو **وضعها** إذن؟ وهكذا نجد أن مشكلة فلاسفة الرياضة هؤلاء توازي مشكلة الصوفية.

في ثلاثينيات أو عشرينيات هذا القرن، كانت البدعة المبتكرة أن يُقال إن الكليات **لا توجد وجودًا فعليًّا** Exist وإنَّما هي «**توجد وجودًا ضمنيًّا** Subsist» فهي لها «وجود»، والمفروض أن الوجود جنس، وأن لهذا الجنس نوعين؛ هما «الوجود الفعلي Existence»، و«الوجود الضمني Subsistence». فالموضوعات الفردية توجد وجودًا فعليًّا، في حين أن الكليات توجد وجودًا ضمنيًّا. ولا تُساعد هذه المصطلحات، بالطبع، في حل مشكلة **الوضع**، إنَّها مجرد تسليم بأنَّ الكليات رغم أنها ليست ذاتية، فإنَّها مع ذلك ليست موضوعية أيضًا، لكن المشكلة التي تتعلَّق **بوضعها** لا تجد لها حلًّا باختراع كلمات جديدة. ومن ثَم فليس فلاسفة التصوف من أصحاب العقول اللينة هم وحدهم الذين يواجهون هذه المشكلة، بل فلاسفة الرياضة أيضًا من أصحاب العقول العنيدة.

لا بد لنا أن نُبيِّن كذلك أن نفس هذه المشكلة بالضبط تنطوي على مشكلة الوضع التي تواجه أصحاب الفلسفة المطلقة في تراث الكانطية الجديدة، بغض النظر عن التفسير الذي يُقدِّمه الفيلسوف **للمطلق**. فعند شوبنهور، مثلًا، أن **المطلق هو الإرادة**، لا الإرادة الفردية، بل **الإرادة الكونية**. ولمَّا لم تكن إرادة فردية، فإنَّها تُجاوز الذاتية، ومع ذلك فهي ليس لها وجود موضوعي طالما أنها تقع خارج الزمان والمكان، وما دام من المفروض أنها ما يكمن خلف كل وجود موضوعي ويُفسِّره. فما هو إذن **الوضع** الذي يفترضه شوبنهور لها؟ لم يخبرنا، على ما أعلم، ومع ذلك فقد كان فيلسوفًا لم يتحقَّق من أن إرادته الكونية ليس لها وجود فعلي، بالمعنى الذي يكون للأشجار والأحجار، ومن ثَم فقد ظهرت على يده مشكلة **الوضع**. ولقد واجه برادلي، بالطبع، المشكلة نفسها، وقد بيَّن بوضوح أنه تحقَّق منها عندما فرَّق بين الواقع الحقيقي Reality الذي نسبه إلى **المطلق**، وبين **الوجود الفعلي** الذي نسبه إلى عالم الظاهر. فليس لعالم الزمان والمكان واقع حقيقي؛ لأنه ليس سوى ظاهر فحسب، لكنه بالطبع موجود وجودًا فعليًّا.

ولقد ذهبتُ في كتابي «الزمان والأزل» إلى أن هناك «نوعين» من النظام في الوجود — النظام الطبيعي وهو نظام الزمان والمكان — ثم نظام **الأزل**، الذي هو نظام **الواحد** الصوفي.[٧٢] وذلك تعبير عن المشكلة نفسها التي نُناقشها الآن، وهو تقسيم سليم من هذه الزاوية، لكنَّه ليس من الصواب أن نتحدَّث عن **الأزلي** على أنه نظام. فمن ماهية الطبيعة أن يكون لها نظام، وأن هذا النظام بالضبط هو ما يُشكِّل موضوعيتها، على نحو ما بيَّنا في القسم الأول من هذا الفصل. غير أن الأزلي لا يُمكن أن يكون نظامًا بهذا المعنى، ما دامت الكثرة والتسلسل هي التي يُمكن أن تُشكِّل النظام. ومن ثَم فإن الحديث المجازي عن نظامين متقاطعين يُعبِّر بما فيه الكفاية عن مشكلة الوضع، لكنَّه لا يُقدِّم لها حلًّا. وينبغي علينا أن نقول في النهاية إنَّه ليس ثمة حل من **أي نوع عقلي**، وأنَّ ذلك جزء من المفارقة الصوفية العامة التي تقول إن الكشف الصوفي يُجاوز العقل.

هناك فقرة في شريعة بالي البوذية،[٧٣] تروي كيف أن مشكلة الوضع هذه نفسها التي نُناقشها الآن — رغم السياق المختلف والصورة المختلفة — فرضت نفسها على بوذا. وليس في استطاعتنا أن نفترض أن الكلمات التي قيلت على لسانه هي **كلماته بنصها**، وإنَّما هي تُعبِّر عن روح تعاليمه؛ فقد سُئل أن يُفسِّر وضع «النرفانا». لقد طلب «ناسك متجوِّل» يُدعى فاشا Vacha من بوذا أن يقول له ما إذا كان القديس البوذي عندما ينتقل بعد الموت إلى «النرفانا» الأخيرة أيكون موجودًا أو غير موجود؟ هل النرفانا انعدام وملاشاة أم لا؟ ما هي نظرية بوذا عن ذلك؟ فأجابه بوذا بأنه قد «تخلَّص من جميع النظريات»، ومن ثَم فهو لا يؤمن بأن القديس موجود في النرفانا أو غير موجود. وذلك لا يعني أن بوذا كان يجهل وضع النرفانا، بل يعني أنه من غير الصواب أن نقول إنَّها موجودة وجودًا فعليًّا، أو أن نقول إنَّها غير موجودة، عندئذٍ أوجز «فاشا» سؤاله في صورة أخرى هي «**أين**» يوجد القدس بعد الموت؟ وجاءه الجواب وهو أن السؤال على هذا النحو «لا يتناسب مع الحالة». وأخيرًا قال بوذا إن المعرفة في هذه المسألة «لا نصل إليها عن

---

[٧٢] شرح «ستيس» ذلك بالتفصيل في الفصل الخامس، وعنوانه «الزمان والأزل»، في كتابه الذي يحمل نفس الاسم، ص١٦١ وما بعدها. وقد ترجمه الدكتور زكريا إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، عام ١٩٦٧م. (المترجم)

[٧٣] هـ. س. وارن، «ترجمات من البوذية»، سلسلة هارفارد للدراسات الشرقية، المجلَّد الثالث، مطبعة جامعة هارفارد، عام ١٩٢٢م، ص١٢٣–١٢٧. (المؤلف)

طريق الاستدلال المحض»، ولا يُمكن أن يفهمها فهمًا شاملًا إلا أولئك الذين بلغوا تجربة الاستنارة.

والنرفانا هي التأويل البوذي لما تحدَّث عنه أفلوطين على أنه **الاتحاد مع الواحد**، وما ذهبت إليه الفيدانتا من أنه تحقُّق الهوية مع الذات الكلية، وما أسماه التصوف المسيحي **الاتحاد بالله**. ومن ثم فإن مشكلة **وضع** النرفانا تتحد في هوية واحدة مع مشكلة وضع الذات الكلية. فما الذي تعلَّمناه، إذن، مَن بوذا؟

تعلمنا ببساطة — كما قال إيكهارت ومعظم المتصوِّفة في جميع الثقافات في هذه الصيغة اللغوية أو تلك — أن التجربة الصوفية «تُجاوز الفهم»، أعني أن المشكلات التي تثيرها أمام العقل الاستدلالي يعجز هذا العقل عن إيجاد حل لها. وهذا هو السبب الذي جعل بوذا «يتخلَّص من جميع النظريات»؛ لأن كلمة النظرية نفسها تعني بناءً عقليًّا. وهذا هو السبب أيضًا في أن الفهم الشامل للموضوع «لا نصل إليه عن طريق الاستدلال المحض». وأخيرًا فإن سؤال فاشا هل النرفانا موجودة أو غير موجودة، كان الجواب عنه «أنه لا يتناسب مع الحالة». والسبب هو أن السؤال يفترض قانون الوسط المرفوع أو المستبعد.[٧٤] أمَّا جواب بوذا فهو يعني أن قوانين المنطق لا تنطبق على التجربة الصوفية. ويؤكِّد أن هذه التجربة تنطوي على مفارقة.

ومن هنا فإن الحل الوحيد لمشكلة وضع **الذات الكلية**، أو **المطلق**، أو **الواحد**، أو **الله**، أو النرفانا هو أنه ليس ثمة حل. وأنَّ جميع محاولات العقل المنطقي لفهم هذه **الذرى الصوفية** لا تؤدي إلا إلى مفارقة لا حلَّ لها. فمَن يسأل عن حل لا يُدرك ما ينطوي عليه كل تصوُّف من مفارقة داخلية، فهو يزعم **أن الموجود الأول** إمَّا أن يكون هذا أو ذاك، إمَّا أن يكون ذاتيًّا أو موضوعيًّا، موجودًا أو غير موجود، لكن الموجود الأول تبعًا لما يقوله التصوف كله: «لا هو هذا ولا ذاك». والصيغة الشهيرة لذلك هي بالطبع صيغة الأوبنشاد «لا، ولا Neti, Neti»، لكن حتى كلمات «لا هذا ولا ذاك» ذاتها تتكرَّر بكثرة وبطريقة مستقلة عند «إيكهارت» في الفقرة التي اقتبسناها فيما سبق. ومن لا تشبعه هذه الصيغ السلبية، ويسعى إلى حل إيجابي، لا بد أن يقفز هو نفسه فوق الزمان والمكان، ويمر

---

[٧٤] هو القانون الثالث من قوانين منطق أرسطو الثلاثة «الهوية» و«عدم التناقض» والثالث المرفوع أو المستبعد وصيغته الرمزية هي أن «إمَّا أن تكون حيوانًا أو غير حيوان» ولا وسط بينهما. (المترجم)

بتجربة تلك **الوحدة**. ولا شك أنه سوف يجد «الحل» عندئذ، إذا ما كنَّا نعني بهذا الحل الفهم النظري. فما الذي يجده؟ هذا ما لا يُمكن أن يُقال، بل نمر بتجربته فقط.

ولا يُمكن أن يُقال شيء أكثر من ذلك عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذا القسم، إذا كان سؤالًا متميزًا على الإطلاق، وليس السؤال نفسه وقد تكرَّر بكلمات أخرى. كيف يُمكن لما لا يُمكن أن يُقال إنَّه موجود، أو موضوعي، أن يكون مصدرًا أو علة أولى لكل ما هو موجود؟ في اعتقادي أن كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نُشير من جديد إلى فقرات من «سوزوكي»، و«إيكهارت»، و«أوروبندو»، و«لاو-تسو»، التي يقولون فيها إن كل مَن مرَّ بتجربة الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف يستطيع أن يدركها وهي تمايز نفسها في الوقت الذي تبقى فيه مع ذلك بلا تمايز (سوزوكي). أو يستطيع أن يُدرك طاقتها الخلَّاقة للكون «التي تنبع من الصمت» (أوبندو) ... إلخ، وهذا يعني كما يقول «سوزوكي» «إدراك المسار الأزلي لخلق العالم من العدم». أو إذا شئنا أن نضع الفكرة نفسها في صيغة عكسية إدراك أن الوحدة التي ليست موضوعية ولا موجودة هي رغم ذلك العلة الأولى لما هو موضوعي ولما هو موجود.

على الرغم من أن جميع أنواع التصوف ومذاهب الفكر التي قامت على أساس التصوف تشهد أنها تنطوي على مفارقة أساسية، فإن البوذية رغم ذلك، تُبرز جميع المذاهب في تحقُّقها الواضح وإصرارها العنيد على طابع المفارقة هذا. ومن هنا كانت المفارقات الشهيرة لبوذية زن Zen، لكن هذا الطابع الذي ينطوي على مفارقة يظهر بكثرة في الحوار الذي ذكرناه فيما سبق بين «بوذا» و«فاشا»، وهو الحوار الذي ورد في الكتب المقدسة عند «بوذية الهنايانا». ويصل المرء إلى المفارقة المطلقة للتصوف في كتابات بوذية «المهايانا»، وهي المفارقة التي لا بد للمرء أن يقول إنَّها تُنهي جميع المفارقات. وهي كما يلي: طالما أن النرفانا هي الحقيقة النهائية، وطالما أن «النرفانا» هي بغير تمايز ولا اختلاف، أو ثنائيات، كان معنى ذلك أنه لا توجد تفرقة في الحقيقة النهائية بين «النرفانا» و«اللانرفانا»، وبين الحقيقة واللاحقيقة، وبين التعاليم واللاتعاليم. ومن هنا كان تصريح «نجارجونا» التالي:

«لقد أعلن بوذا أن الوجود واللاموجود،\
ينبغي رفضهما معًا،\
لا على أنه وجود، ولا على أنه لا وجود،\
عندئذٍ نتصوَّر النرفانا.

ليس ثمة فارق على الإطلاق
بين النرفانا والسمسارا ...»[٧٥]

وهناك أيضًا نص شهير في «جوهرة السوترا»، حيث يسأل «بوذا» شوبتري:

«ماذا نعتقد يا شوربتري هل قدَّمت لك «التاثاجراتا Tathagrata» أيَّة تعاليم محدَّدة في نصوصها المقدسة؟»

ويُجيب شوبتري:

«كلَّا أيها المبارك إن التاثاجراتا لم تعطينا أيَّة تعاليم مُحدَّدة في هذا النص المُقدَّس ...»[٧٦]

وفي نفس «السوترا» يسأل بوذا:

«ماذا تعتقد يا شوبتري: افرض أن تلميذًا وصل إلى مرحلة الأراهات Arahat [الاستنارة الكاملة] فهل يدخل في ذهنه أي تصوُّر تعسفي مثل «لقد وصلتُ الآن إلى الأراهات؟» ...»

وكانت الإجابة:

«كلَّا يا فخر العالم! لأنَّنا إذا تحدَّثنا، بحق، قلنا إنَّه لا يوجد شيء اسمه الاستنارة الكاملة.»[٧٧]

---

[٧٥] بيرت (محرر)، مرجع سابق، ص١٧٣–١٧٤. (المؤلف)

[٧٦] كلمة تاثاجراتا Tathagrata؛ لقب من ألقاب «بوذا» يتردَّد كثيرًا على ألسنة البوذيين عندما يُشير بوذا إلى نفسه. والتفسير الصحيح لهذه الكلمة غير مؤكَّد فقد قدَّم لها شُرَّاح البوذية ثمانية تفسيرات على الأقل منها أنها تعني «الواحد الذي ذهب»، و«الواحد الذي وصل»، بمعنى أن بوذا — الشخصية التاريخية كان واحدًا من كثيرين ظهروا في الماضي وسوف يظهرون في المستقبل — وقد وصل إلى تجربة «الاستنارة» وسوف يصل إليها غيره. وفي «المهايانا» أصبحت هذه الكلمة تدل على الطبيعة الجوهرية لبوذا المختفية في كل شخص، وهي التي تجعل الاستنارة ممكنة. فما دامت في داخل المرء فسوف يتوق شوقًا إلى الاستنارة. (المترجم)

[٧٧] دويت جولدارت (محرر) «إنجيل بوذا». (المؤلف)

وتروى القصة الآتية:

«أبحر القديسون في المعدية العظيمة (المهايانا) التي حملتهم من الشاطئ القريب في هذا العالم عبر نهر السمسارا إلى الشاطئ البعيد الذي توجد فيه النرفانا، وكلَّما أبحروا ذوى الشاطئ الذي تركوه شيئًا فشيئًا حتى اختفى وسط الضباب. وفي الوقت ذاته بدأ الشاطئ البعيد يلوح في الأفق. ووصلت المعدية العظيمة إلى الشاطئ وهبط منها القديسون. ولَمَّا كانوا قد وصلوا الآن إلى النرفانا فلم يعد هناك تمييزات، ومن ثَم فلم يعد هناك فرق بين النرفانا واللانرفانا، ولا بين هذا العالم والعالم التالي، ولا بين الشاطئ القريب والشاطئ البعيد. وليس هناك، ولم يكن ثمة قط، شاطئ قريب أقلعوا منه، ولم يكن هناك معدية، ولا مسافرون، ولا نرفانا، ولا قديسون وصلوا إلى النرفانا، فالنرفانا بدورها هي العدم، هي **الخواء**.»[٧٨]

وليس معنى هذه المفارقة المطلقة أنه لا توجد «نرفانا»، ولا **موجود أول**، ولا **ذات كلية**. وإنَّما ما تعنيه هو أنه لا يُمكن للعقل المنطقي أن يُحيط بهذه الأمور أو أن يفهمها. وحتى عندما نُسمِّيها مفارقات فإنَّنا نُطبِّق عليها مقولة منطقية تُعبِّر عنها تعبيرًا خاطئًا، وحتى لو قلنا إنَّها «موجودة» فحسب، أو إنَّها «غير موجودة»، فإن ذلك يعني أن نتفوه بكلمات عابثة عمَّا لا يُمكن النطق به. وهو ما ينطبق بالطبع على كل ما قيل في هذا الكتاب!

عاشرًا: حل بديل

لقد سقنا ثلاث حجج تدعيمًا لوجهة نظرنا في أن التجربة الصوفية تُجاوز الذاتية، لكن أيًّا منها لا يُمكن اعتباره حجة حاسمة — والواقع أنه لا يوجد حجج حاسمة مع أو ضد أي رأي يُقال في ميدان التصوف بأسره — ومن ثَم ينبغي علينا أن ننظر ما هو الموقف الذي نتبناه إذا ما رُفضت الحجج الثلاث التي تُجاوز الذاتية.

---

[٧٨] المرجع السابق، ص٩٣. (المؤلف)

الحجة الأولى: هي أن التجربة لا يُمكن أن تكون ذاتية لنفس السبب الذي جعلها لا يُمكن أن تكون موضوعية؛ فالتجربة لكي تكون ذاتية لا بد أن تكون مُشتَّتة وغير منظمة، وهي لكي تكون موضوعية لا بد أن تكون منظمة مرتبة، لكن النظام واللانظام لا يُمكن أن يوجدا إلَّا حيث توجد كثرة من العناصر يُمكن التمييز بينها. فلا يُمكن أن يوجدا في الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف. ومن ثَم فإنَّ التجربة لا بد أن تُجاوز الذاتية، رغم أنها ليست موضوعية.

ولستُ أستطيع تقديم أسباب خاصة يُمكن أن يُظَن بها أنها تقوض هذه الحجة؛ إذ إن الحجة تبدو لي سليمة، لكنَّها تعتمد على وجهة نظري الخاصة في معايير الذاتية الموضوعية. وهناك بغير شك جدال كبير حول هذه المعايير وسوف يستمر. ولهذا فإن النتيجة التي أنتهي إليها، رغم أنني مقنع لها، فإنه لا يُمكن النظر إليها على أنها مؤكدة أو يقينية.

الحجة الثانية: هي أنه إذا كانت الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف هي الوحدة الخالصة للذات الفردية، فلن يكون ثمَّة **مبدأ للتمييز** يُمكن أن تقوم على أساسه التفرقة بين ذات خالصة معينة وذات خالصة أخرى. ومن هنا فإنَّنا لا نستطيع أن نتوقَّف عند الذات الفردية، وإنَّما نحن مضطرون — منطقيًّا — إلى الانتقال إلى **الذات الكلية**. وأنا أعتبر ذلك أقوى حججي، وأنا لا أعرف على وجه الدقة ماذا يُمكن أن يُقال ضدها، على الرغم من أنني أستطيع أن أبتكر حججًا مضادة بارعة إذا شئت. ولكن النقَّاد سوف يجدون، بغير شك، الشيء الكثير الذي يُمكن أن يقولونه، ما دام يصعب التسليم بأنهم لا يملكون شيئًا للاعتراض عليها. وربما أمكن النظر إلى الحجة على أنها «جدلية» — أيًّا كان معنى هذه الكلمة — أو «ميتافيزيقية»، وهي كلمة ممتازة لتسميم الجو. وعلى أيَّة حال من الأفضل أن نفترض أن الحجة يحتمل ألَّا تستطيع الوصول إلى الإقناع الكلي.

الحجة الثالثة: هي أن التجربة نفسها تجاوز ذاتي، أعني أنَّ تجاوُزها للذاتية هو جزء من التجربة، وليس تأويلًا لها، وهي من ثَم ثابتة، ولا سبيل إلى الشك فيها. لكن المشكلة هي ما إذا كان لا يُمكن الشك فيها بطريقة ثابتة: فهل ثباتها هو جزء من التجربة الخالصة؟ كلَّا! لأنه لا يوجد شيء اسمه التجربة الخالصة على نحو مطلق بغير تأويل على الإطلاق. أمَّا القول وباحتمال وجود الشك هنا فهو أمر يُظهرنا عليه مثال «مارتن

بوبر» الذي كانت له هذه التجربة التي اعتبرها في البداية تجاوز الذات، ثم في النهاية نظر إلى تجاوز الذات هذا على أنه تأويل زائف.

لا أستطيع سوى أن أُضفي أهمية لإيماني بأنه كلما كان لدى المتصوِّفة شعور بالاقتناع القوي — كما هي الحال عند الغالبية العظمى منهم — بأنَّ التجربة تجعلهم على اتصال بحقيقة واقعية خارجية، فإن هذا الشعور يُسبِّبه واقعة أنهم جعلوا من تجاوز الذاتية، شيئًا يمرون بتجربته بالفعل. وذلك يعني أن الغالبية العظمى من المتصوِّفة الذين مرُّوا بهذه التجربة يعتقدون أنَّ تجاوزها للذاتية ليس تأويلًا، بل مُعطى يخبرونه على نحو مباشر. ولو صحَّ ذلك لكان «بوبر» والواحديون الصوفيون، استثناءات، لكن لا يُمكن أن نُنكر أن الموقف الذي يتخذه هؤلاء يدخل في الموضوع عنصر الشك.

لو ظن القارئ، إذن، أن الحجج الثلاث لا يُمكن قبولها، فإن النتيجة التي لا بد من استخلاصها هي، بالطبع، أن التجربة ذاتية فحسب، غير أن المنظور الذي كتبنا به هذا القسم الحالي هو الإصرار على أن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد؛ فهناك الكثير مما يُمكن أن يُقال، ومن المهم أن نُدرك أن الشاكَّ، أو الفيلسوف، صاحب النظرية الذاتية، ينبغي ألَّا ينتهي من ذلك إلى الاعتقاد بأنه تخلَّص من التصوف. إنَّه ليس سوى وهم وضلال وخرافة ينبغي إلقاؤه في صناديق القمامة، لكننا لا بد أن نُسلِّم — سواءٌ أكان التصوف وهمًا وضلالًا أم لا — أنه كان هامًّا بدرجة كبيرة في تاريخ الفكر البشري وتطوُّره، ومن ثَم فهو يستحق الدراسة، لكن حتى ذلك، وهو ما يُسلِّم به معظم الشُّكاك، ليس هو النقطة الرئيسية.

ما ينبغي أن نُصر عليه هو أنه حتى إذا كانت التجربة الصوفية ذاتية فحسب، فإنَّها لا تزال بالغة الأهمية للحياة البشرية. ولا يُشير ذلك إلى التاريخ الماضي فحسب، بل إلى مستقبل العالم أيضًا. وإذا كنَّا سنعالج التصوف على أنه خرافة محض، وأنه إحباط ينبغي استبعاده واستئصاله — لو أمكن ذلك — فسوف يلحق بالبشرية ضرر بالغ بل كارثة في الواقع.

لم أتخيَّل أن أي جزء من مهمتي أن أكون واعظًا، لكن من الضروري أن نقول هنا إنَّه حتى لو كان التصوف ذاتيًّا، فإنَّه مع ذلك طريق للخلاص، وإنه يجلب معه الغبطة، والبهجة، والسلام. وتلك شهادة عامة ممن مروا بتجربة التصوف، سواءٌ أكانوا متدينين بأي معنى متعارف عليه أم لا. وعلى الرغم من أنه يجلب معه «السلام الذي يفوق كل فهم» فهو ليس وسيلة للفرار من الواقع الجاف وواجبات الحياة كما يهتم أحيانًا. وسوف

أعود إلى هذا الموضوع بتفصيل تام عندما أصل إلى الفصل الخاص بالتصوف والأخلاق. ويكفي هنا أن نقول إنَّه على الرغم من أن التصوف يُمكن أن يكون — وقد كان في بعض الأحيان — قد انحطَّ وأصبح مجرد تجربة استمتاع صاخب من أجل المتعة وحدها، فإن ذلك ليس جزءًا من جوهره، كما أن عظماء المتصوِّفة كانوا في الواقع عاملين كبارًا في العالم، كما عرفوا واجباتهم تجاه العالم، وقدَّموا — على شكل خدمات — ما كانوا يتلقَّونه في تأملاتهم.

ويُمكن للمرء أن يذكر عن الوعي الصوفي ما قاله اسبينوزا عن «السكينة الحقة» للروح التي كان يأمل بلوغها عن طريق فلسفته، ففي مقالة عن «إصلاح العقل» كتب يقول: «بعد أن علَّمتني التجربة أنَّ البيئة المألوفة للحياة الاجتماعية عبث لا طائل وراءه، وبعد أن رأيتُ أن لا شيء من موضوعات تخوُّفي يتضمَّن في ذاته خيرًا أو شرًّا، اللهم إلَّا بمقدار ما يتأثَّر به الذهن، فقد صمَّمت، في النهاية، أن أبحث فيما إذا كان يُمكن أن يكون خيرًا حقيقيًّا لديه القدرة على الاتصال، ويستطيع أن يؤثِّر في الذهن فرديًّا، مع استبعاد كل شيء آخر. عمَّا إذا كان يُمكن، في الواقع، أن يكون هناك أي شيء يكون اكتشافه وبلوغه يُمكِّنني من الاستمتاع بالسعادة القصوى المتواصلة التي لا نهاية لها.»[٧٩] ومن بين العناصر الرئيسية التي يُسجِّلها اسبينوزا وسط «البيئة المحيطة للحياة المألوفة» التي هي «عبث عقيم لا طائل وراءه»، نراه يُسجِّل الشهرة والثراء. وفي اعتقادي أن كلمات اسبينوزا هذه تُعدُّ وصفًا دقيقًا للوعي الصوفي الأقصى، لكن ذلك لا يعني أن الوعي الصوفي هو الذي كان في ذهن اسبينوزا عندما استخدم هذه اللغة. إذ يبدو أن ما كان في ذهنه، في الواقع هو، بالأحرى، الحالة العقلية لا الصوفية، لكن ما كان يبحث عنه في حالة الذهن العقلية الفلسفية إنَّما يوجد، بالفعل، في الوعي الصوفي، الذي ربما كان يلتمس الطريق إليه.

وأخيرًا: من الممكن أن اتجاه التطوُّر البشري في ملايين السنين القادمة — إذا بقي الجنس البشري — سوف يكون نحو انتشار التجربة الصوفية لمعظم الناس، بدلًا من أن يمتلكها قلَّة نادرة من الأفراد كما هو الحال الآن. فمِن الممكن، باختصار، أن يكون الإنسان الأعلى في المستقبل رجلًا متصوفًا.

وهكذا فإن النتيجة التي تقول إن التجربة الصوفية ذاتية فحسب، لا ينبغي أبدًا النظر إليها على أنها تُدمِّر قيمته، ولا بد أن يكون ذلك واضحًا أمام الفيلسوف على أساس

[٧٩] الفقرة الأولى من «إصلاح العقل». (المؤلف)

آخر. إذ عليه فقط أن يتذكَّر كم عدد التجارب الذاتية الشائعة ذات القيمة بصفة عامة، فالفيلسوف الذي يعتقد أن القيم الأخلاقية والجمالية ذاتية — لأنها تضرب بجذورها في العواطف والانفعالات والاتجاهات — لا يُريد بذلك أن يقول إن هذه القيم لا قيمة لها، أو أنَّنا ينبغي أن نخلف وراءنا الأخلاق والفن، على اعتبار أنها خرافات! وينبغي أن يكون واضحًا أن الشيء نفسه يصدق على قيم التجربة الصوفية.

الفصل الرابع

وحدة الوجود، والثنائية، والواحدية

أولًا: وحدة الوجود

انتهينا في الفصل السابق إلى أنه على الرغم من أن برهان الإجماع فشل في دعم النظرة التي تقول إن التجربة الصوفية تشهد، أو هي دليل على وجود حقيقة واقعية تجاوز الذاتية الفردية للوعي الصوفي، فهناك مع ذلك اعتبارات أخرى تدعم هذه النظرة، ولا يُمكن أن نتوقَّع في هذا المجال تقديم برهان أو ما يُشبه اليقين. فلا يُمكن أن نقول أبدًا إن أيًّا من النتائج التي ننتهي إليها حول المضامين الفلسفية للتصوف هي أكثر من وجهة نظر تبدو لنا، أشد ترجيحًا واحتمالًا وسط وجهات نظر متعارضة، بعد غربلة دقيقة وغير متحيزة لهذه الوجهات من النظر. ولقد وصلنا، إذن، بهذا المعنى إلى النتيجة التي تقول إن التجربة الصوفية ليست ذاتية فحسب، بل هي في صميم حقيقتها ما يزعمه الصوفية من أنها تجربة مباشرة **بالواحد**، **وبالذات الكلية**، **وبالله**، ونحن نتبنى ذلك على اعتبار أنه سيكون رأينا النهائي طوال الأجزاء المتبقية من هذا الكتاب، مُسلِّمين أثناء بحثنا أن هناك مشكلات أخرى، وإذا تبنينا هذا الرأي فسوف تظهر في الحال مشكلات جديدة تفرض نفسها علينا. المشكلة الأولى، وهي موضوع حديثنا في هذا الفصل، تتصل بالعلاقة بين الله والعالم من حيث الهوية والاختلاف: فهل الله والعالم متحدان في هوية واحدة، كما يؤكد البعض؟ أم إنهما متمايزان تمامًا؟ أم إن هناك احتمالًا آخر؟ تلك هي المشكلات التي علينا أن نُناقشها لنرى ما إذا كانت التجربة الصوفية تُلقي عليها أي ضوء. وتلك هي المشكلة التي يشار إليها عادة تحت اسم: مذهب «وحدة الوجود Pantheism».

ومذهب وحدة الوجود بأوسع معنى له هو نظرية عن العلاقة بين الله والعالم ككل. وهناك معنى أضيق للمصطلح شائع في كتابات التصوف المسيحي، يُشير إلى العلاقة

بين الله وجزء خاص من العالم، وهو الذات الفردية للمتصوِّف عندما تصل إلى حالة «الاتحاد»، فهل الاتحاد الصوفي بالله يعني الهوية مع الله، على الأقل خلال فترة الاتحاد؟ أم يبقى الله والروح كيانات متمايزة؟ الرأي الذي يقول إنَّهما يصبحان، أو هما بالفعل، في هوية واحدة هو الرأي الذي يُطلق عليه الكُتَّاب المسيحيون اسم وحدة الوجود، ويعتبرونه «هرطقة»، والتي يُتَّهم بها المتصوِّفة المسيحيون من حين لآخر. وطالما أن الذات المتناهية جزء من العالم، فإنَّه ينتج من ذلك أن وحدة الوجود بمعناها الضيق هي جزء أو نموذج، لوحدة الوجود بمعناها الواسع. وسوف أفحص في هذا الفصل هذين المعنيَين.

وسوف أبدأ في هذا القسم بأن أُناقش فحسب ما الذي تعنيه نظرية وحدة الوجود بالفعل، أعني ما العلاقة التي تؤكِّد وجودها بين الله والعالم، أو بين الله والذات المتناهية؟ ما هو التصوُّر المناسب أو التعريف الصحيح لمذهب وحدة وجود؟ ومن أجل أغراض المناقشة سوف أتناول «اسبينوزا» و«الأوبنشاد»، كنموذجَين لوحدة الوجود أسْتمِد منهما تعريفًا لهذا المذهب.

كتب بروفيسور «إبراهام ولف» في مقال في «دائرة المعارف البريطانية» يقول:

> «وحدة الوجود في الفلسفة واللاهوت تعني النظرية التي تقول إن الله هو كل شيء وكل شيء هو الله. فالكون ليس خلقًا متميزًا عن الله ... فالله هو الكون، والكون هو الله ... والشارح الكلاسيكي لمذهب وحدة الوجود هو «اسبينوزا».»

وسوف نرى أن مذهب وحدة الوجود طبقًا لما يقوله بروفيسور «ولف» هو النظرية التي تقول إن العلاقة بين الله والعالم هي علاقة هوية بسيطة.

على الرغم من أنني لا أستطيع أن أقبل هذا التعريف، ففي استطاعتنا أن نبدأ منه كأساس للمناقشة، خصوصًا أنه يُمثِّل، فيما يبدو، وجهة النظر الشائعة. كما أنه التعريف الذي يتفق مع التحليل اللغوي لمصطلح وحدة الوجود Pantheism.[١] وعندئذٍ تسأل: هل هو تأويل مقبول لنظرية وحدة الوجود؟

[١] مصطلح وحدة الوجود Pantheism يوناني، مؤلَّف من مقطعين Pan بمعنى شامل أو عام وTheism بمعنى إله، فهو شمول الألوهية لكل شيء، أو أن وجود الله ووجود العالم هما ضرب واحد من الوجود. (المترجم)

لقد استخدم اسبينوزا، بالتأكيد، اللغة التي يبدو أنها تتضمن ذلك؛ فقد اعتاد أن يتحدَّث عن «الله» أو الطبيعة، كأنهما مترادفان. وحديثه عن «الطبيعة الطابعة» و«الطبيعة المطبوعة» لا يبدو أنه يُغيِّر من ذلك شيئًا، فهما فحسب طريقتان في التفكير عن شيء واحد، إمَّا أن يُسمَّى بالطبيعة أو الله. وفضلًا عن ذلك فهو لا يُسلم، فيما يبدو، بأي وجود خالص Being خارج الطبيعة؛ فالكون يتألَّف من جوهر وصفاته التي يُقال أيضًا إنَّها صفات لله. ولا يوجد شيء غير ذلك.

أما الأوبنشاد التي أعتبرها هنا الكتابات الأساسية الأكثر أهمية للفيدانتا التي قامت عليها فيما بعد فلسفات مثل فلسفة «سانكارا» و«ورامانجا» تستخدم لغة إذا ما أخذت بقيمتها السطحية، تشهد هي الأخرى، فيما يبدو، بهوية الله والعالم؛ إذ تقول الماندوكا أوبنشاد «كل ذلك هو براهمان». ونحن نجد في «سفتسفاتارا أوبنشاد» الفقرة الآتية:

«إنَّك أنت النار،
وأنت الشمس،
وأنت الهواء،
وأنت القمر،
وأنت الفلك المرصَّع بالنجوم،
أنت براهمان الأعلى،
أنت المياه،
أنت خالق كل شيء.
أنت المرأة، وأنت الرجل،
أنت الشاب، وأنتِ الصبية،
أنت الشيخ الذي يتوكَّأ على عصاه،
فثم وجهك في كل مكان.
أنت الفراشة السوداء.
أنت الببغاء الأخضر، ذو العينين الحمراوين.
أنت رعد السحاب، وأنت الفصول، وأنت البحار.
أنت البداية،

أنت فوق الزمان، وفوق المكان ...»[٢]

تتحدث «الأوبنشاد» بلغة المجاز والشعر متجنبة التجريدات الفلسفية، لكن من الواضح أن هذه القائمة من الأشياء: النار، والشمس، والقمر، والهواء، والرجل، والمرأة، ورعد السحاب، وما إلى ذلك، تُمثِّل ببساطة الكون بأسره. إنَّه لمن المُخجل أن نقطع هذا الشعر الجميل المؤثر بسكين المنطق، لكن علينا أن نُشير إلى أنَّ إحدى العبارات تستخدم اسم «براهمان» وتُطلق عليه «خالق كل شيء» وهي تبدو بوضوح متناقضة مع نظرية الهوية الدقيقة؛ إذ لا بد أن تعني أن الكون هو خالق الكون. وعبارة اسبينوزا «علة ذاته Sui Causa» تتضمَّن فعلًا تجميعًا للفكرتين المتناقضتين، ما دامت العلة والنتيجة حسب تعريفهما متمايزتَين. وفضلًا عن ذلك فإنَّنا إذا ما عُدنا إلى عبارة الأوبنشاد التي تقول إن «براهمان» فوق الزمان، وفوق المكان لوجدنا أنها لا تتسق مع العبارة التي تقول إن «براهمان» يتحد في هوية واحدة مع السحب، والهواء، والشمس، والقمر، وأشياء أخرى تقع داخل الزمان والمكان. وقد يُقال، بغير شك، إنَّني نسيت في غمرة هذه التعليقات أنَّنا لا نتعامل مع بحث نسقي من التصوُّرات الفلسفية المجردة. إنَّه لمن الصواب أن نقول إن المعنى المنتشر في هذه الفقرة وفي فقرات أخرى من «الأوبنشاد»، يؤكِّد، بغير شك، تصوُّر الهوية. وهناك شاهد آخر يؤكِّد هذه الهوية نفسها هو التوحيد الشهير بين أتمان Atman (الروح أو النفس البشرية) وبراهمان، أعني بين الذات الفردية والذات الكلية في عبارات «أنت هو كذا».

ومع ذلك فأيًّا ما كان الخطر في أن نُعالج الشعر على نحو ما نُعالج المنطق، فإن التناقض في الفقرة التي اقتبسناها توًّا من الأوبنشاد تُوحي لي أن هناك شيئًا ناقصًا في تعريف الفيدانتا لوحدة الوجود، بتأكيدها للهوية البسيطة بين الله والعالم. إنَّنا إذا ما سلَّمنا بالطابع الشعري لهذه الكتابات، وبحرية الشعراء في الغموض والالتباس والتناقض، وبالعقلية الساذجة الفجة لمؤلفيها، رغم ما فيها من عمق، فإنَّه يبدو لي مع ذلك أن التناقضات التي اقتبستها هي أغراض لشيء أعمق من الحرية الشعرية ومن

[٢] الأوبنشاد ترجمة سواني وفردريك، مانشستر، نيويورك، منشور المكتبة الأمريكية الجديدة في آداب العام، عام ١٩٥٧م، ص١٢٣–١٢٤ (وكانت في الأصل من منشورات مطبعة الفيدانتا التي نشرتها جمعية الفيدانتا في كاليفورنيا الجنوبية). (المؤلف)

الفجاجة الشعرية. وأنا لا أقول إن الفيدانتا لا تتضمَّن وحدة وجود؛ فهي بالقطع تتضمن ذلك، لكني أقول إن وحدة الوجود فيها لا تُفهم فهمًا سليمًا على أنها تأكيد بسيط للهوية بين الله والعالم.

دعنا نفترض أن وحدة الوجود عند كل من اسبينوزا والفيدانتا لا تعني أكثر من هذه الهوية، فهل خطر لأنصار هذا التأويل أنهم يُصوِّرون جوهر هذه الفلسفات العظيمة على أنها وجهة نظر سخيفة حمقاء لا يُمكن أن توصف إلا بأنها لعب فارغ بالألفاظ؟ ذلك لأنه لو كانت وحدة الوجود هي وجهة النظر التي ترى أن الله هو العالم، لكان علينا أن نبحث عن معنى كلمة «هو» في هذه العبارة. وطبقًا للتأويل الذي نُناقشه فإن كلمة «هو» خاصة بالهوية، بنفس المعنى الذي تظهر فيه كلمة هو في عبارة مثل «العربة هي السيارة» أو «زيد وعمرو»، لكنَّا عندما نقول «العربة» هي «السيارة» فكأننا نقول إن «السيارة» و«العربة» كلمتان مختلفتان تطلقان على شيء واحد. وعلى ذلك فإذا لم تكن كلمة وحدة الوجود تعني شيئًا سوى هوية الله والعالم، فإن ذلك يُرادف قولنا إن صاحب وحدة الوجود يقصد أن «الله» هو اسم آخر يختار بعض الناس استخدامه — لسبب بالغ الغرابة — لما يُطلق عليه بعضهم الآخر اسم العالم. ولا شك أن اسبينوزا كان يستطيع — لو أنه أراد ذلك — أن يُقرِّر أنه في المستقبل سوف يُسمَّى الكون باسم الله. وكان يستطيع أيضًا — لو أنه أراد ذلك — أن يُطلق على الكون اسم زيد، أو عمرو، أو خالد، أو العمة مريم. وكان في استطاعته أن يُطلق على هذه المنضدة اسم البيضة. ذلك هو الضرب من الحمق الذي ارتدت إليه فلسفات اسبينوزا والأوبنشاد لو صحَّ تأويل الهوية عندهما.

لا شك أن الفلاسفة كغيرهم من الناس يتحدثون لغوًا في بعض الأحيان، بل ربما كان اللغو في أحاديثهم أكثر مما هو عند غيرهم. لكن لا بد أن نتذكَّر أن الأفكار الأساسية في الأوبنشاد قد شكَّلت الغذاء الروحي الذي عاش عليه ملايين من الموجودات البشرية لثلاثة آلاف عام، فهل يُمكن أن نُصدِّق أن التصورات التي كانت عندهم صادقة، ليست سوى ألفاظ فارغة ليس لها دلالة سوى ما تدل عليه عبارة «العربة هي السيارة» …؟ لا يُمكن أن يُقال إن كثرةً من البشر عاشوا على فلسفة اسبينوزا، وإن كان اسبينوزا قد فعل. ومهما يكن صوابًا أنه حتى الفلسفات العظيمة يُمكن أن نجد فيها فقرات من اللغو الفارغ، فيبدو بعيدًا عن التصديق ألَّا تكون السكينة في فلسفة اسبينوزا، أكثر من سوء استخدام أحمق للألفاظ. ولا شك أنَّ الفلاسفة كثيرًا ما أساءوا استخدام الألفاظ نتيجة للالتباس الخفي في اللغة، أو نتيجة للفشل في الانتباه إلى الاستخدامات المألوفة للكلمات،

لكني لا أستطيع أن أعرف كيف يُمكن لأي اعتبار من هذين الاعتبارين أن يُفسِّر فلسفة اسبينوزا.

وبالتالي فإنَّني سوف أسوق ما أعتقد أنه فهم أعمق لوحدة الوجود. وطبقًا للتعريف الذي اقترحه، فإن وحدة الوجود هي الفلسفة التي تؤكد القضيتين الآتيتين في آن معًا، وهما:

(١) العالم يتحد مع الله في هوية واحدة.
(٢) العالم متميز عن الله، أي إنَّه **لا** يتحد معه في هوية واحدة.

وأنا أعتقد أن هذا الرأي ينطوي على مفارقة، هي السمة الكلية العامة لجميع أنواع التصوف. وسوف تنعكس هذه المفارقة الأساسية، بالطبع، في جميع الفلسفات التي أوَّلت التصوف تأويلًا عاليًا، إن صحَّ التعبير، ولأنَّ وحدة الوجود مهما ارتدت من رداء خارجي من المنطق والعقلانية، كما هي الحال عند اسبينوزا، تضرب بجذورها باستمرار في التصوف، فإنَّنا لا بد أن نتوقَّع أنها تنطوي على مفارقة. فقط أولئك النقَّاد الذين جذبهم المنهج الهندسي المصطنع عند اسبينوزا، وعجزوا عن النفاذ تحت السطح إلى منابع فكر اسبينوزا المستترة سوف يؤمنون بشيء مختلف. فالقضية التي تقول إن العالم متحد مع الله ومختلف عنه في آن معًا، يُمكن أن تُسمَّى: مفارقة وحدة الوجود.

وفي استطاعتنا أن نقول — إنْ شئنا — إن ما هو مُتضمَّن هنا في مفارقة وحدة الوجود، وفي جميع مفارقات التصوف في حقيقة الأمر، هو الفكرة التي تُسمَّى «وحدة الأضداد» أو «الهوية في الاختلاف». ولقد ارتبطت العبارتان، بالطبع، باسم هيجل، وهو اسم يثير الآن، بين الفلاسفة الذين يتحدَّثون الإنجليزية، ردود أفعال غير متعاطفة عمومًا. ولذلك لا بد أن أقول شيئًا عن هذا الموضوع قبل أن أواصل السير في البحث. أعتقد أن وجهة النظر السائدة الآن في الحلقات الفلسفية في العالم الأنجلو سكسوني يُمكن التعبير عنها بقولنا إن مفهوم هوية الأضداد هو جزء من المغالطات والحيل التي ابتكرها هيجل، والتي ظهر لحسن الطالع أنها لغو في فترة قصيرة، ومن ثم فقد اختفت مع مؤلفها تمامًا، في صناديق القمامة.[٣] غير أن ذلك ليس سوى صورة زائفة للوقائع، أولًا؛ لأن فكرة «هوية

[٣] لأحظ أن «ستيس» كتب هذه السطور عام ١٩٦٠م عندما كانت الفلسفة التحليلية بصفة عامة والوصفية المنطقية بصفة خاصة، هي الفلسفة المسيطرة على فكر العالم الأنجلو سكسوني. أمَّا الآن فقد

الأضداد» ليست من اختراع هيجل، بل إن عمرها على الأقل ثلاثة آلاف سنة؛ لأنها جزء من التصوف الذي أثَّر في بارمنيدس، وأفلاطون، وأفلوطين، وكثير من الفلاسفة الآخرين قبل هيجل. وما فعله هيجل هو أنه أدركها ووضعها في مصطلحات واضحة، بعد أن كانت كامنة وضمنية في كثير جدًّا من الفكر البشري العظيم قبل عصره. وهو حين فعل ذلك فقد أظهر بصيرة تاريخية عميقة، لكن سوء الطالع أن هيجل بعد أن تلقَّى هذه الفكرة من الماضي تقدَّم ليسير في خلط مرعب لها، فقد افترض أن ما قد عُثر عليه هو **مبدأ منطقي**، وحاول أن يجعل منه أساسًا لمنطق جديد أعلى، وكان ذلك خُلقًا مُحالًا؛ لأن هوية الأضداد ليست منطقية، بل هي فكرة، بالقطع، ضد المنطق. إنَّها تعبير عن العنصر اللاعقلي في الفكر البشري، ومحاولة خلق منطق منها، أوقع هيجل بالفعل في نوع من المغالطة؛ لأن كل استدلال من استدلالاته المنطقية المزعومة قد تم بسوء استخدام منسق للغة، وبالمغالطات الواضحة الملموسة، وأحيانًا كما أشار رسل عن طريق التلاعب بالألفاظ. وكانت هذه الحيل هي التي تم عرضها بسرعة، وهي السبب الرئيسي، وإن لم يكن الوحيد في سقوط الفلسفة الهيجلية. سوف أترك الآن هيجل وشأنه، وأعود من جديد إلى الموضوع الذي أتحدَّث عنه.

ليس من الصعب أن نُبيِّن أن فكرة الهوية في الاختلاف بين الله والعالم متضمَّنة بالفعل في فلسفات وحدة الوجودة في فلسفة الفيدانتا أولًا؛ فإن علينا أن نُبيِّن في آنٍ واحد هوية براهمان مع العالم واختلافهما. لقد سبق أن ذكرنا بعض شواهد الهوية بالفعل في الفقرات التي اقتبسناها من الأوبنشاد، لكنَّها واضحة كذلك في بعض التأويلات المتأخرة، وعند بعض الفلاسفة، من أمثال «سنكارا»، فهنا نجد «براهمان» يُمثِّل الحقيقة الواقعية Reality الوحيدة. والقول بأن «براهمان واحد ليس له ثانٍ» يعني أنه لا توجد حقيقة واقعية أخرى. والعالم التجريبي وهم يختفي في الحقيقة الواقعية لبراهمان. وقد يعترض معترض على ذلك بقوله إن معنى ذلك أن العالم لا يوجد على الإطلاق طبقًا لفلسفة الفيدانتا، ومن ثَم فلا يُمكن أن يتَّحد مع براهمان في هوية واحدة، لكن ذلك لا يعني سوى

تغيَّر الوضع كثيرًا وظهر ابتداءً من عام ١٩٧٦م ما أسميناه باسم «الصحوة الهيجلية». قارن المدخل العام الذي صدَّرنا به الطبعة الثالثة من ترجمتنا «لأصول فلسفة الحق» (المكتبة الهيجلية، المجلد الأول من «المؤلفات»، أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة، عام ١٩٩٦م). (المترجم)

أن أيَّة محاولة للضغط على هذه التصوُّرات لتصل إلى نتائجها المنطقية توقعنا فحسب في المتناقضات.

لكن إذا كان براهمان يتَّحد مع العالم في هوية واحدة، فإنَّهما كذلك مختلفان. ويُمكن أن نضع الاختلافات في القائمة التالية:

براهمان هو	العالم هو
(١) الحقيقة الواقعية.	(١) وهم أو ظاهر.
(٢) الوحدة الخالصة.	(٢) كثرة.
(٣) بلا علاقات.	(٣) دائرة العلاقات.
(٤) اللامتناهي.	(٤) دائرة التناهي.
(٥) خارج الزمان والمكان.	(٥) يوجد في زمان ومكان.
(٦) ساكن لا يتغيَّر.	(٦) في تدفُّق دائم.

وهكذا تُعرض ببساطة ووضوح مفارقةُ وحدة الوجود في الفيدانتا. والمفارقة نفسها تضرب بجذورها في الفولكلور الشعبي الهندي، وفي الأساطير، وفي الفن. ويُفسِّر هنرخ زيمر في كتابه «الأساطير، والرموز، في الفن والحضارة الهندية» إحدى الحكايات، وهي أطول من أن نذكرها هنا، لكنَّها تعني أن «سر مايا Maya» هو هوية الأضداد. ومايا هي التجلي المتأني والمتتابع لـ عمليات يناقض بعضها بعضًا ويمحو بعضها: الخلق والتدمير، والنمو والانحلال. وحرف «الواو» يربط ويوحِّد بين المتناقضات، وهو يُعبِّر عن الطابع الأساسي للموجود الأعلى ... والأضداد هي أساسًا من ماهية واحدة، وجهان لإله هو «فشنو Vishnu».

ويُطبِّق «زيمر» تأويلًا مماثلًا على تمثال شفا Siva الشهير المنحوت في الصخر في كهف الفيلة قرب بومباي. وهو تمثال يوصف بأنه من أروع أعمال النحت في العالم. وهو تمثال يتألَّف من رأس مركزية ارتفاعها ١٩ قدمًا من الذقن حتى قمة الرأس. وعلى جانبَي الرأس يوجد رأسان آخران من اليمين واليسار. والرأس المنبثق من اليمين رأس ذكر، والرأس المنبثق من اليسار رأس أنثى، والذكر والأنثى مبدآن يرمزان إلى «الثنائيات» و«الأضداد»، التي تطبع عالم المظاهر. ويُعلِّق «زيمر» على هذه المجموعة من الأوجه قائلًا

(ص١٤٨–١٥١): «تُمثِّل الرأس الأوسط المطلق؛ فهي الجلال والعظمة والماهية الإلهية التي خرجت منها الرأسان الآخران ... وتنغلق الرأس الوسطى على نفسها في عزلة حالمة ... إنَّها وجه الأزل ... والذي يتدفَّق من صمته الجامد على نحو متواصل الزمان وعمليات الحياة، أو يظهر أنها تتدفَّق منه. ومن منظور الوسط أن لا شيء يتدفَّق ... فالرأسان حادثان، والكون حادث، والفرد حادث. ولكن ... أهي تحدث حقًّا؟ والقناع المركزي يعني التعبير عن حقيقة الأزلي، الذي لا يحدث فيه شيء، ولا شيء يظهر فيه، ولا شيء يختفي ... ولا شيء يتغيَّر أو ينحل من جديد. والماهية الإلهية، وهي الحقيقة الوحيدة، **المطلق في ذاته** ... تستقر في ذاتها، منغمسة في خوائها الجليل، محتوية على كل شيء.»

ونحن نرى في هذا النص هوية الأضداد، على نحو ما يُعبِّر عنها الفولكلور القديم، والحكايات، والأساطير البدائية، التي تنشأ من مشاعر الشعب، لا من عقله أو من رأسه. مما يجعل من الواضح أنها ليست من اختراع نوع حديث معتوه من المنطق.

أنتقل الآن إلى اسبينوزا، ومن المؤكَّد أن وحدة الوجد عنده تتضمَّن الهوية في الاختلاف بين الله والعالم، ما لم نقل إن جوهر فلسفته يتألَّف من الدعابة التافهة التي تُسمِّي الكون زيد أو عمرو أو الله تبعًا لهوى المرء، لكن ليس سهلًا أن نُبيِّن أين يعمل هذا المبدأ بالفعل عند اسبينوزا على نحو ما كان يعمل في الفيدانتا؛ إذ ينتمي اسبينوزا إلى عصر متأخر أكثر تحضرًا. ولو أنه قد سمح لنفسه بالوقوع في المفارقة المنطقية، لكان قد غطَّى حيله بسرعة باستخدام حيل مناسبة. وهي عملية لم تكن تحدث للناسك صاحب العقل البسيط الذي كتب الأوبنشاد. لم يكن اسبينوزا ليسمح — وهو العقلاني المحترف — بوجود تناقض في مذهبه، بالطريقة الصارخة التي كان يوجد بها عند أصحاب الفيدانتا. ومع ذلك ففي استطاعة المرء أن يجد في مذاهبه مفارقة وحدة الوجود إذا ما نظر تحت السطح.

كان لدى اسبينوزا ثلاث مقولات لتفسير الواقع، هي: الجوهر، والصفة، والحال؛ فكل ما هو موجود لا بد أن يندرج تحت مقولة — أو أكثر — من هذه المقولات الثلاث. والسؤال هو: ما هي العلاقة بين الله والعالم عند اسبينوزا؟ لكن المرء لا بد أن يسأل أولًا ما هي المقولة التي يندرج تحتها الله، وما المقولة التي يندرج تحتها العالم؟ إن العالم في اعتقادي يُمكن أن يتَّحد مع الصفات والأحوال. ويبدو أن الله أحيانًا لا يعني سوى الجوهر، وأحيانًا أخرى يعني شمول: الجوهر، والصفة، والحال. وفي الحالة الأولى، فإن الله يتميَّز عن العالم بمعنى ما، ولكنَّه في الحالة الثانية يتَّحد معه. غير أن ذلك يحتاج إلى قليل من الإيضاح.

كثيرًا ما يُخبرنا اسبينوزا أن الصفات **تُشكِّل** الجوهر (تعريف الجوهر في كتابه «الأخلاق»، الجزء الأول، التعريف رقم ٤).[٤] أو أن الجوهر يتألَّف من الصفات. ولو صحَّ ذلك فإنَّ الجوهر عندئذٍ — أو الله — يتَّحد مع شمول الصفات، ومن ثَم يتَّحد مع العالم، لكن هناك فقرات تتناقض مع هذا التعريف، فهو يقول، مثلًا، «الجوهر المفكر، والجوهر الممتد شيء واحد، ونفس هذا الجوهر يُفهم الآن تحت هذه الصفة، ويُفهم في وقت آخر تحت صفة أخرى». ويُنكر اسبينوزا وجود أي تفاعل حقيقي بين الذهن والبدن، وهو يُفسِّر التفاعل الظاهري بقوله إن نفس هذا الجوهر يُعبِّر عن نفسه، على نحو متآنٍ، بطريقتين مختلفتين، وهما أحداث الفكر وأحداث الجسد، لكن ما لم يفترض المرء أن الجوهر وجود متميِّز، الحامل الكامن تحت الصفات، فلن يكون للتفسير قيمة؛ لأن الصفتين في هذه الحالة سوف يوجدان جنبًا إلى جنب فحسب، ولن يكون تطابق الأحداث الذهنية مع الأحداث الجسدية سوى مصادفة، دون أن يكون هناك أي تفسير لهذا التطابق. ومن الواضح أنه كان في خلفية ذهن اسبينوزا — مهما يقل هو نفسه — فكرة أن الجوهر شيء ثالث يُفسِّر سلوك الاثنين الآخرَين.

وفضلًا عن ذلك، فعلى الرغم من تأكيداته الواضحة أن الجوهر يتألَّف من الصفات، فمن غير المحتمل ألَّا يكون قد تأثَّر بفكره الحامل الكامن المتميِّز، من حيث إنه أخذ فكرة الجوهر والصفات من التراث بغير نقد، فلم يكن هناك انفصال واضح عن التراث على أساس تجريبي حتى نصل إلى هيوم، فلم يكن من المستطاع تجربة أي شيء سوى الصفات أو الكيفيات. ومن المحتمل، فيما يبدو، أن التأويلات المتناقضة للجوهر التي تُفسِّره مرة على أنه الحامل، ومرة أخرى على أنه مجموع الصفات، وهما يعملان معًا دون أن يتصالح أحدهما مع الآخر في فكر اسبينوزا. ولدينا في التأويل الأول تصوُّر الله الذي يتميَّز عن العالم، ولدينا في التأويل الثاني هوية الله مع العالم.

إذا كانت المشاعر والأفكار هي دائمًا — كما أعتقد — المصادر السيكولوجية لوحدة الوجود، مهما بدت عقلانية على السطح، وإذا كان التفكير الصوفي، كما أعتقد، هو دائمًا سلسلة من المفارقات المنطقية، لتَرَتَّب على ذلك أن وجهة النظر التي تقول إنَّ اسبينوزا — ربما ضد رغبته — تورَّط في مفارقة وحدة الوجود، ربما كانت مُفيدة إذا كان ثمة

---

[٤] قارن ترجمة الدكتور جلال الدين سعيد «علم الأخلاق» لاسبينوزا، ص٣٢-٣٣، دار الجنوب للنشر، تونس. (المترجم)

مبرر مستقل للظن بأنَّ الأفكار والمشاعر الصوفية قد دخلت بالفعل في تشكيل فلسفته، فعندئذٍ سيكون هناك عنصر صوفي في تفكيره يتأكَّد أحيانًا ويُنكَر أحيانًا أخرى. وهو يظهر عند مَن ينكرون هذا العنصر على أنه «ملحد ملعون». وهو يظهر عند من يؤكدون هذا العنصر على أنه «رجل نشوان بالله». وإذا ما أوَّل المرء عبارته «الله أو الطبيعة» على أنها تعني أن الله ليس سوى اسم آخر للطبيعة، وأنَّ الله باختصار ليس سوى كلمة لفظية، فإن من الطبيعي أن ينتهي المرء إلى أنه ليس سوى رجل ملحد، لكن إذا ما أوَّلها المرء تأويلًا صوفيًّا، بمعنى أن الله كما أنه متَّحد مع العالم فإنَّه **كذلك** مُتميِّز عنه، عندئذٍ سوف تكتسب لغته الدينية المؤثرة معنى، وقد تبرر أيضًا العبارة التي تصفه بأنه «رجل نشوان بالله». ورأيي أنه عرض في ذاته المفارقة الحيَّة لملحد نشوان بالله.

لقد كتب «هارولد هوفدنج» في كتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة» (ص٢٩٤-٢٩٥) يقول «عند اسبينوزا نجد الفهم الواضح لانفعالاتنا الطاغية يرتفع فوقها ويتَّحد مع بقية معرفتنا بالطبيعة»، ثُم يُضيف أن هذا الفهم لانفعالاتنا الطاغية يجعل من الممكن أن يكون هناك «اتحاد صوفي بالله، ويُشكِّل هذا الميل الصوفي الشرقي الأساس في تفكيره كله».

ونحن نجد، من ناحية أخرى، أن مستر «ستورات هامبشير» في كتابه عن اسبينوزا في سلسلة بنجوين (ص٤٣-٤٤) يقول:

> «لقد أساء ناقد اسبينوزا فهم ما يعنيه بالله كعلَّة محايثة، لو أنها عُزلت عن سياقها في فلسفته لبدت الفكرة صوفية وغير علمية ... والواقع أن المضمون هو العكس تمامًا ... فالنظرية لا تظهر صوفية وغير علمية إلَّا في نزعتها فحسب، فإذا نسي المرء أن اسبينوزا في استخدامه لكلمة «الله» يستخدمها بالتبادل مع كلمة «الطبيعة»، فالقول بأنَّ الله هو العلَّة المحايثة لكل شيء، هو طريقة أخرى للقول بأنَّ كل شيء ينبغي تفسيره على أنه نسق واحد يشمل كل شيء، الذي هو الطبيعة، وأنه ليس ثمَّة علَّة (ولا حتى **العلَّة الأولى**) يُمكن تصوُّرها على أنها خارجية أو مستقلة عن نظام الطبيعة.»

كيف وصلنا إلى مثل هذين التفسيرين المتعارضين لأفكار اسبينوزا ودوافعه الأساسية؟ لأنَّ أحدًا من هؤلاء الشرَّاح لم يدركهما معًا، وفي عبارة واحدة، وفهم جانبَي مفارقة وحدة الوجود، فقد ركَّز «هوفدنج» على جانب، في حين ركَّز «هامبشير» على الجانب الآخر. غير أن هوفدنج كان لديه — على الأقل — البصيرة ليستشعر العنصرين

المتعارضين في فلسفة اسبينوزا. ومن ثَم ليرى — رغم مذهبه الطبيعي — الشعور الصوفي يجري قويًّا في فكره ليُشكِّل مكونًا مُتمَّمًا ومتكاملًا في فلسفته التي تصبح مشوهة وغير واضحة لو تجاهله المرء أو أنكره.

أمَّا القول بأنَّ الله في فلسفة اسبينوزا ليس سوى اسم آخر «للطبيعة» مثلما أن «العربة» ليست سوى اسم آخر «للسيارة»، ومن ثَم فإن كل اللغة الدينية العالية التي استخدمها اسبينوزا في كتابه «الأخلاق» ليست سوى مسألة لفظية لا معنى لها، فتلك هي وجهة النظر التي يطلب منَّا مستر «هامبشير» قبولها. ولا بد أن أقول إنَّها نظرة تبدو لي بالغة السطحية.

أنتهي من ذلك إلى القول بأنَّ النظرية الفلسفية لوحدة الوجود تعني حقًّا الهوية في الاختلاف بين الله والعالم وليس مجرد هويتهما فحسب، طالما أن ما أسميته بوحدة الوجود بالمعنى الضيق هو مجرد حالة جزئية لوحدة الوجود بالمعنى الواسع، وينتج من ذلك أنه لا بد أن وحدة الوجود تنظر إلى العلاقة بين الله والذات المتناهية على أنها حالة اتحاد، وعلى أنها كذلك نموذج للهوية في الاختلاف، وليس للهوية فحسب. غير أن ذلك كله ليس سوى استباق تمهيدي؛ ذلك لأنَّ علينا أن نفحص الظواهر الصوفية المرتبطة بها لنكشف أي ضوء تلقيه على هذا الموضوع.

ثانيًا: الثنائية

ليس مذهب وحدة الوجود مجرد نظر منطقي لذهن فلسفي، فهو ليس وجهة نظر تقوم تمامًا على حجة أو على العقل، وإنَّما هو في جوهره فكرة صوفية، رغم أنه بعد ذلك واصل تدعيم نفسه بالحجة. ومن ثَم ففي خلال التطوُّر التاريخي الطويل للفلسفة العقلية، كان هناك اعتقادٌ أن مذهب وحدة الوجود يقوم على أساس العقل، ونُسيت جذوره الصوفية، وذلك ما حدث مع اسبينوزا، أو على الأقل مع شُرَّاح اسبينوزا ومَن عرضوا فلسفته. وهكذا نجد أن مغزى مشكلة وحدة الوجود ليس ما إذا كانت حجج هذا المذهب تقوم على منطق جيد أو فاسد، بل ما إذا كانت تأويلًا صحيحًا للتجربة الصوفية. تلك هي المشكلة المطروحة أمامنا الآن.

من حيث المصطلحات سوف أُحدِّد معاني الثنائية، والواحدية، ووحدة الوجود، على النحو التالي: الثنائية هي وجهة النظر التي ترى أنَّ العلاقة بين الله والعالم — بما في ذلك العلاقة بين الله والذات الفردية، في حالة الاتحاد — هي علاقة آخرية خالصة، أو علاقة

اختلاف تام، فليس ثمة هوية. أمَّا الواحدية فهي وجهة النظر التي ترى هذه العلاقة هوية خالصة وليس ثمة اختلاف. أمَّا وحدة الوجود، فهي وجهة النظر التي ترى أن هذه العلاقة هي: **الهوية في الاختلاف.**

لقد كان هناك، بصفة عامة، انشقاق أساسي بين الشرق والغرب، أو بالأحرى بين الهند والغرب في مسألة ما إذا كان ينبغي تقديم تفسير واحدي أو ثنائي للتجربة الصوفية؛ فقد قدَّمت الهند في مذاهب «السانخا»، و«اليوجا»، و«الجينية»، وفي مذاهب الفيدانتا، تأويلات الثنائية والكثرة. غير أن التيار السائد في فلسفة الفيدانتا وهو فلسفة «سنكارا»، كان تيارًا واحديًّا، لكن صوفية الغرب، رغم ميلهم الواضح إلى الانحراف نحو الواحدية أو وحدة الوجود؛ فإنَّهم كانوا عادة ينتهون إلى إنكار هذين المذهبين لصالح الثنائية. ولقد كانت الثنائية سمة لأديان التأليه الثلاثة الرئيسية: المسيحية، والإسلام، واليهودية، على الرغم من أنه يُمكن، عمومًا، اقتباس متصوِّفة المسيحية أنفسهم — في نصوص حاسمة — كنماذج تقف إلى جانب الثنائية. ويبقى السؤال عمَّا إذا كانت هذه ستظل نظرتهم إذا لم يكونوا قد خضعوا لتهديدات اللاهوتيين والسلطات الكنسية في الكنيسة. هذا سؤال ينبغي علينا أن نتأمَّله في صفحات قادمة؛ لأنه يؤثر في مشكلتنا الرئيسية، ألا وهي مشكلة التأويل الصحيح.

تظهر التجربة الصوفية الانبساطية كمصدر رئيسي نبع منه التوحيد بين الله والعالم في مذهب وحدة الوجود، والمذهب الواحدي. أمَّا التجربة الصوفية الانطوائية فهي المصدر الرئيسي للتوحيد بين الله والذات الفردية، عندما يحدث ذلك في حالة الاتحاد.

لقد رأى المتصوِّفة الانبساطيون العالم من حولهم: الحشائش، والأشجار، والحيوان، وأحيانًا الأشياء «الجامدة»؛ كالصخور، والجبال، وقد أنتجها الله، أو أشعَّ فيها نور الحياة، الذي هو واحد، فهي نفس الحياة التي تسري في كل شيء. أو كما عبَّر عن ذلك «ر. م. بك» بقوله: «لقد رأيتُ أن الكون لا يتألَّف من مادة جامدة ميتة، بل على العكس؛ **حضور حي.**»[٥] ولقد بيَّنا فيما سبق أن «بوهيمي»، و«إيكهارت»، و«ن. م»، وكثيرين غيرهم عبَّروا عن أنفسهم بلغة مماثلة. والمشكلة أمامنا هي ما إذا كانت التجربة الصوفية الانبساطية تدعم بالفعل، الثنائية، أو الوحدة، أو وحدة الوجود.

[٥] قارن فيما سبق، القسم الخامس، من الفصل الثاني. (المؤلف)

أمَّا المتصوف الانطوائي الذي تخلَّص من الإحساسات، والصور، وكل مضمون فكري، فقد وجد في داخل نفسه، في النهاية، الذات الخالصة التي أصبحت، أو التي هي، متحدة مع الذات الكلية أو مع الله. ذلك هو مصدر مشكلتنا بمقدار ما تدور بصفة خاصة حول علاقة الهوية أو الاختلاف بين الله والذات الفردية. وما هو هام هنا بصفة خاصة هو «تلاشي» أو «اختفاء» أو فناء الفردية — كما أطلق عليها المتصوِّفة المسلمون — في «الوجود الذي لا حدود له»، الذي وصفه «تنسون»، و«كويستلر»، وغيرهما بلغة حديثة غير لاهوتية.

سوف أناقش في هذا القسم وجهة النظر الثنائية التي تأخذ بها ديانات التأليه، وأقتبس بعض الشواهد من الصوفية أنفسهم لصالح هذه الوجهة من النظر؛ فقد تحدَّث المتصوِّفة المسيحيون في تجاربهم عن «الاتحاد بالله». وسوف تكون مناقشتنا أسهل؛ إذا ما استخدمنا لغتهم بصدد هذه التجارب. عندئذٍ يكون السؤال: ما الذي يحدث في لحظة الاتحاد الصوفي؟ هل تُصبح روح المتصوِّفة، ببساطة، متحدة بالله؟ أم تبقى وجودًا متمايزًا ومختلفًا عن الله تمامًا؟ أم إن هنا هوية في الاختلاف؟

لسوء الطالع لا يُساعدنا الالتجاء إلى معنى كلمة «الاتحاد» لأنه لفظ ملتبس الدلالة؛ فنحن في لغتنا العادية نعني باتحاد «أ» مع «ب» توقفهما تمامًا عن أن يكونا موجودات متمايزة؛ كاتحاد نهرين مثلًا؛ مثل نهر «ميسوري» و«نهر ميسيسبي» في نهر واحد. فسوف يكون من الصواب أن نقول إنَّه تحت اتصالهما يجري نهر واحد فحسب. ومن ناحية أخرى فإن أعضاء اتحاد التجارة لا يتحدون في هوية واحدة بعضهم مع بعض، بل يرتبطون ارتباطًا وثيقًا فحسب في نفس المنظمة. وفضلًا عن ذلك، فلو أنَّنا قلنا إن شيئين «أ» و«ب» هما «نفس» الشيء، فذلك أيضًا ملتبس الدلالة. فنحن نقول إن «نجمة المساء» و«نجمة الصباح» هما «نفس» الشيء، ونعني أنهما يتحدان في هوية واحدة، لكنَّا نقول إن الوالدين لديهما «نفس» الفكرة، ولا نعني بذلك سوى أن أفكارهما، رغم أنها متمايزة عدديًّا، بوصفها عمليات سيكولوجية في ذهنَين مختلفَين؛ فإنَّهما مع ذلك متشابهتان تمامًا. وهذا الالتباس الجزئي يُصبح على صلة وثيقة بموضوعنا عندما يقول المتصوِّفة المسيحيون إن إرادة الفرد في حالة الاتحاد تُصبح هي نفسها، أو واحدة، مع الإرادة الإلهية.

ويستخدم الصوفية باستمرار لغة ملتبسة الدلالة، وسوف نجد بالمصادفة ما يبدو واضحًا غير ملتبس الدلالة، وعبارات صريحة في كتاباتهم. وعلينا أن نُمسك بهذه العبارات

على اعتبار أنها هامة، لكن حتى في هذه الحالة، فإن علينا أن نتذكَّر أن تأويل الصوفي الخاص لتجربته، حتى عندما نكون على يقين منه، لا يُمكن قبوله على أنه **صحيح بطبيعة الحال**؛ لأن المتصوِّفة — مع استثناءات قليلة — ليسوا من فلاسفة التحليل أو حتى من الميتافيزيقيين، وكثيرًا ما وقعوا في شراك اللغة. ومن الواضح، من ناحية أخرى، أن علينا أن ندرس عبارات المتصوِّفة عن تجاربهم، ما دامت هي في نهاية المطاف المادة الخام الوحيدة الموجودة أمامنا لتحليلها. وإن علينا أن نقيم — على أساس هذه العبارات — التأويل الذي نقترح قبوله على أنه أفضل تأويل.

سوف أبدأ ببعض المصادر المسيحية، ثم أنتقل إلى شواهد من متصوِّفة الإسلام واليهودية.

كتبت القديسة تريزا تقول:

> «واضح جدًّا ما الذي يعنيه الاتحاد؛ شيئان متمايزان يُصبحان شيئًا واحدًا …»[٦]

ربما افترض القارئ أن هذه عبارة واضحة عن الواحدية، غير أن لغة القديسة تريزا كانت في العادة بالغة الغموض، ولم تنقد ذاتيًّا، لدرجة أن المرء لا يستطيع أن يُقيِّم، على أساس العبارة المذكورة، أيَّة نظرية على الإطلاق، لكن المرء يعرف أن «القديسة تريزا» بوصفها كاثوليكية مخلصة، ربما أصابها الرعب خشية أن يُفهم أنها تُفضِّل نظريات الهرطقة: الواحدية أو وحدة الوجود.

وكتب يوحنا حامل الصليب يقول:

> «تعتمد حالة الاتحاد الإلهي على التحوُّل الشامل للإرادة البشرية إلى إرادة الله بتلك الطريقة التي تجعل كل حركة لهذه الإرادة هي باستمرار حركة لإرادة الله.»[٧]

فماذا كان يعني بعبارة «التحوُّل الشامل للإرادة البشرية إلى إرادة الله …»؟ هل تعني أن الإرادتين — الإرادة البشرية وإرادة الله — قد أصبحتا متحدتين في هوية واحدة؟

---

[٦] القديسة تريزا، «حياة القديسة تريزا»، الفصل الثامن عشر. (المؤلف)

[٧] القديس يوحنا حامل الصليب: «صعود جبل الكرمل»، ترجمة ديفيد لوس، الطبعة الرابعة، عام ١٩٢٢م، الكتاب الأول، الفصل الخامس. (المؤلف)

أم إنها تعني أنَّ الإرادتين ظلَّتا إرادتين، لكن ما يريده الواحد هو بالضبط مثل ما يريده الآخر؟ لم يكن القديس يوحنا حامل الصليب عقلًا من الطراز الأول، رغم أنه كان صاحب ذهن تحليلي أكثر من القديسة تريزا، كما كانت لغته أكثر دقة من لغتها، وما لم يكن في استطاعتنا أن نجد عبارة تُعبِّر عمَّا يقصده أوضح من هذه العبارة، فإنَّنا لن نستطيع أن نستنتج شيئًا مؤكَّدًا من هذه الكلمات. ولحسن الطالع فإن مثل هذه العبارات الواضحة موجودة، ولقد اقتبست اثنين منها، فهو يتحدَّث عن الاتحاد الصوفي على أنه:

«ذلك الاتحاد وتحوُّل الروح إلى الله لا يكتمل إلَّا إذا وجد ضمنا ذلك **التشابه** الذي يخلقه الحب، ولهذا السبب فإنَّني سوف أُسمِّي هذا الاتحاد: **اتحاد** المشابهة، الذي يحدث **عندما تتطابق إرادتان: إرادة الله وإرادة الروح معًا**، دون أن ترغب إحداهما في الأخرى أو تبغضها.»[8] [التشديد من عندي.]

ثم أضاف بعد ذلك بقليل:

«تلك الروح التي وصلت إلى مرحلة التطابق الكامل والمماثلة، تتحد اتحادًا تامًّا مع الله، وتتحوَّل إلى الله على نحو يفوق الطبيعة.»[9] [التشديد على الكلمات من عندي.]

وبعبارة أخرى فإن الله والروح ظلَّا، من حيث الوجود، موجودات متمايزة، واتحادها يعني فقط التشابه الكيفي لإرادتهما. ويُمكن أن يُسمَّى بالاتحاد الكيفي كتمييز له عن الاتحاد في الوجود، أو في الجوهر، أو الهوية.

وكان «روز بروك» أيضًا صريحًا:

«كما أن الهواء يخترقه ضوء الشمس وحرارتها، وكما أنَّ الحديد تنفذ فيه النار، حتى إنه يعمل من خلال النار كما تعمل النار، طالما أنه يتوهَّج ويشع مثل النار، ويُمكن أن يُقال مثل ذلك عن الهواء … ومع ذلك فكل منها يظل محتفظًا بطبيعته الخاصة؛ لأن النار لا تُصبح حديدًا، ولا يُصبح الحديد نارًا

---

[8] المرجع السابق. (المؤلف)

[9] المرجع السابق، فقرة ٤. (المؤلف)

... فها هنا تمييز عظيم؛ لأن المخلوق لا يُصبح أبدًا هو الله، والله لا يُصبح أبدًا هو المخلوق.»[١٠]

نلاحظ أن مفهوم الوحدة الذي يقول به القديس يوحنا حامل الصليب ليس هو تمامًا المفهوم الذي يقول به «روز بروك»؛ فالعلاقة بين الله والروح القُدُس عند القديس يوحنا حامل الصليب، هي علاقة تشابه بين شيئَين مختلفَين. أمَّا هذه العلاقة عند «روز بروك» فهي تُقارن العلاقة بين ضوء الشمس والهواء، أو بين الحرارة والحديد الساخن، وربما أطلقنا عليها اسم علاقة النفاذ؛ فهي ليست مشابهة أو مماثلة؛ لأنَّ ضوء الشمس لا يُشبه الهواء، كما أن الحرارة لا تُشبه الحديد. غير أن كلًّا من القديس يوحنا حامل الصليب، و«روز بروك» يصر على أن الله والروح يظلان موجودات متمايزة، ولا يتحدان من حيث الوجود في هوية واحدة. ومن ثَم فهما يُقدِّمان لنا صورتين مختلفتين من الثنائية. وذلك وحده — رغم أنه ليس في ذاته هامًّا — يكفي لإظهارنا على أن تأويل المعنى وتحليله الذي يُقدِّمه المتصوِّفة لا يُمكن لنا قبوله بقيمته المباشرة؛ لأنه ما لم نلجأ إلى القول بأن هذين الرجلين يصفان نوعَين مختلفَين من التجربة الصوفية، فإنَّهما لا يُمكن أن يكونا معًا على صواب وإن كانا يتفقان في الثنائية.

ويقول «هنري سوزو» أيضًا بالثنائية، ويؤوِّل الاتحاد على أنه تشابه كيفي، يقول:

«إن الروح باندماجها في الله تتلاشى، لكنَّها لا تتلاشى تمامًا؛ لأنها في الواقع تتلقَّى بعض الصفات من الألوهية، لكنَّها لا تُصبح هي الله بالطبيعة ... فلا يزال هناك شيء خُلق من العدم، ويستمر أن يكون كذلك إلى الأبد.»[١١]

وإلى جانب عباراته الواضحة عن الثنائية، فإن هذه الفقرة جديرة بالملاحظة لاستخدامه كلمات مثل «الروح تتلاشى». ويظهرنا ذلك على أن التجربة الصوفية عند «سوزو» تشمل ما يُسمِّيه صوفية المسلمين «الفناء Fana»، وهو ما مرَّ بتجربته أيضًا

---

[١٠] «كتاب الحقيقة العظمى»، الفصل الثامن في كتاب روز بروك «تزين الزواج الروحي». و«كتاب الحقيقة العظمى: الحجر المتوهج»، ترجمة س. أ. ونشنك دوم، لندن، عام ١٩١٦م، وقد اقتبسه أيضًا روفس جونز في أماكن مختلفة من كتابه «ازدهار التصوف»، نيويورك، ماكميلان، عام ١٩٣٧م، ص٢٠٧. (المؤلف)

[١١] هنري سوزو «حياة هنري سوزو»، ترجمة ت. ف. نوكس، الفصل السادس والخمسون. (المؤلف)

«تنسون»، و«روز بروك»، وغيرهما ممن اقتبسنا نصوصهم من قبل. وهي تضيف شهادة عن التشابه الأساسي بين التجارب الصوفية في جميع العصور، والديانات، والثقافات.

فإذا ما انتقلنا الآن إلى «مايستر إيكهارت» أعظم المتصوِّفة المسيحيين في العصور الوسطى من الناحية الفلسفية، لوجدنا موقفًا غريبًا؛ فهو كثيرًا ما يقول عبارات — لا سيما في المواعظ — جعلت السلطات الكنسية تتهمه بأنه يزعم الهوية مع الله؛ فمثلًا:

> «ينبغي على المرء أن يحيا بحيث يكون متحدًا مع ابن الله، لدرجة أن يُصبح هو ذلك الابن، وحتى لا يكون بين الروح وبين الابن أي تمايز.»[١٢]

وأيضًا:

> يقول القديس بولس: «إنَّنا جميعًا نتحوَّل إلى الله (كورنثوس الثانية ٣:١٨.)[١٣] وكل ما يتغيَّر إلى شيء آخر، يُصبح متحدًا معه في هوية واحدة. ومن ثَم لو أنَّني تغيَّرت إلى الله، وجعلني واحدًا مع ذاته، فلن يكون هناك عندئذٍ، مع الله الحي، أي تمييز بيننا.»[١٤]

وأيضًا:

> «الله وأنا، نحن واحد.»[١٥]

وأيضًا:

> «عن طريق التوهُّج [وإيكهارت يعني بهذه العبارة الاتحاد] أكتشف أن الله وأنا واحد … فأنا المحرك الذي لا يتحرَّك والذي يُحرك كل شيء … وهنا أيضًا يتحد الله مع الروح في هوية واحدة …»[١٦]

---

[١٢] مايستر إيكهارت، ترجمة ر. ب. بلانكي، نيويورك، عام ١٩٤١م، الموعظة رقم ٢٥، ص٢١٣. (المؤلف)

[١٣] عبارة القديس بولس هي «ونحن جميعًا ناظرين مجد الرب بوجه مكشوف، كما في مرآة، نتغيَّر إلى تلك الصورة عينها من مجد إلى مجد كما من الرب الروح.» (المترجم)

[١٤] المرجع السابق، ص١٨١. (المؤلف)

[١٥] المرجع نفسه، ص١٨٢. (المؤلف)

[١٦] المرجع نفسه، ص٢٣٢. (المؤلف)

وكمثال أخير:

> «العين التي أرى بها الله، هي نفس العين التي يراني بها الله؛ فعيني وعين الله واحدة، وهي هي، واحدة في الرؤية، واحدة في المعرفة، واحدة في الحب.»[١٧]

ويُمكن أن نقتبس أمثلة أخرى كثيرة. فهي متناثرة في كل كتابات «إيكهارت» لكنَّه يُشير في «الدفاع» الذي كتبه ضد اتهامه بالهرطقة إلى الفقرة الأولى السابقة ويقول: «لو كانت هذه العبارة سوف تؤخذ على أنها تعني أنَّني أنا الله، فذلك كذب. أمَّا إذا كان ينبغي أن تؤخذ على أنها تعني أنَّني أنا الله بوصفي عضوًا منه فهي صادقة.»[١٨] لكن ماذا تعني عبارة «عضوًا منه» ...؟

أمثال هذه النصوص تجعل المرء يتساءل عمَّا إذا كان «إيكهارت» كان صريحًا تمامًا في دفاعه.[١٩]

لكن هناك عبارة «لإيكهارت» لها أهمية فلسفية قصوى في هذا السياق، هي ما يأتي:

> «**الواحد** الإلهي هو نفي النفي، لكن ماذا يعني **الواحد**؟ شيئًا لا يُمكن أن يُضاف إلى شيء آخر، تُمسك الروح بالألوهية حيث تكون عندئذٍ خالصة، وحيث لا يكون ثمة شيء بجانبها، لا شيء آخر تتأمَّله. الواحد هو سلب السلب. كل مخلوق يتضمَّن سلبًا: الواحد يُنكر أنه أي مخلوق آخر. لكن الله يتضمَّن إنكارًا لكل إنكار. إنَّه الواحد الذي يُنكر كل آخر، فلا شيء سوى ذاته.»[٢٠]

في هذه الفقرة يستبِقْ «إيكهارت» كلًّا من اسبينوزا، وهيجل، ويُشير بالنظرية نفسها الموجودة في الأوبنشاد. يقول: «كل مخلوق يتضمَّن سلبًا: كل واحد يُنكر أنه الآخر.» ومن

---

[١٧] المرجع السابق، ص٢٠٦. (المؤلف)

[١٨] المرجع نفسه، ص٣٠٣. (المؤلف)

[١٩] عبارات إيكهارت السابقة تُذكِّرنا بالحديث القدسي الشهير: «لا يزال العبد يتقرَّب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ولسانه الذي ينطق به ...» (المترجم)

[٢٠] المرجع نفسه، ص٢٤٧. (المؤلف)

الواضح أن ذلك تعبير عن مبدأ اسبينوزا، الذي يقول «كل تعيُّن سلب.»[٢١] وهذا هو تعريف المتناهي، أو بعبارة «إيكهارت» كل مخلوق متميِّز عن **الخالق** الذي هو اللامتناهي. فذلك الذي ينفي كل نفي هو اللامتناهي. وفضلًا عن ذلك فاللامتناهي هو — بعبارة إيكهارت — شيء لا يُمكن أن يُضاف إليه شيء آخر «أو الذي ليس له آخر ينفيه». أو كما تقول «الأوبنشاد» «الواحد الذي ليس له ثانٍ». وعلى هذا النحو، فإن الله هو اللامتناهي، لا بمعنى أنه سلسلة لا نهاية لها، بل بمعنى أنه لا يوجد شيء خارج ذاته يحده أو ينفيه. وهذه عبارة صريحة، إمَّا عن الواحدية، أو وحدة الوجود، طالما أن القول بأنه لا شيء آخر هناك سوى الله يعني القول بأنَّ الله هو كل شيء موجود.[٢٢]

يبدو واضحًا أن تفكير إيكهارت كان يميل إلى تفسير تجربته الخاصة تفسيرًا واحديًّا أو بطريقة وحدة الوجود، دون أن يُميِّز — بلا شك — بين الواحدية ووحدة الوجود. لقد جحد في دفاعه تهمة «الهرطقة» وبذلك قبل الثنائية التي تقول بها السلطات البابوية. وإذا لخَّصنا موقف المتصوِّفة المسيحيين، فلن يكون علينا، بالطبع، سوى أن نُقدِّم عينات للشواهد، وليس الشواهد كاملة. ولقلنا إن معظم النصوص الحاسمة لا تترك أي شك في موقفهم؛ فهم يدعمون الثنائية بصفة عامة، طبقًا لمعتقدات الكنيسة، لكنَّ هناك شيئًا في تجربتهم الخاصة تجعلهم ينجذبون نحو نظرية الهوية في العلاقة بين الله والروح الفردية عندما تكون في حالة الاتحاد.

---

[٢١] راجع شرح هذا المبدأ في كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة، عام ١٩٩٦م. (المترجم)

[٢٢] يثير ذلك سؤالًا عن مدى الدَّين الذي يدين به هيجل لإيكهارت. يقول روفس جونز Rufus Jones في كتابه «ازدهار التصوف» الفصل الرابع «إن هيجل — كما هو معروف — زعم أن مايستر إيكهارت هو مصدر مذهبه» وأنا نفسي لا أذكر مثل هذه العبارة في أي من كتابات هيجل، على الرغم من أنَّني لَمَّا كنت قد قرأتها منذ ثلاثين عامًا، فقد تخونني الذاكرة. كما أن عبارة جونز تبدو متسرعة وبلا عناية. لقد اقتبس ر. ب. بلانكي في المقدمة التي صدَّر بها ترجمته لإيكهارت، من «فراتر فون بآدر» كثيرًا ما كنتُ مع هيجل في برلين، وذات مرة قرأت له فقرة من مايستر إيكهارت، الذي لم يكن بالنسبة لي سوى اسم فحسب. ولقد أثارته الفقرة للغاية، حتى إنه في اليوم التالي قرأ لي محاضرة كاملة عن إيكهارت تنتهي بعبارة «ها هنا نجد، في الواقع، ما كنَّا نبحث عنه». ويُعطينا ذلك انطباعًا بأنَّ ذهن هيجل كان متعاطفًا مع أفكار إيكهارت لدرجة أن بعض العبارات القليلة التي اقتُبست من إيكهارت وقُرِئت عليه من صديق جعلت ذهنه يشتعل، حتى إنه تحدَّث عنها بالتفصيل وبإثارة في صبيحة اليوم التالي. ويُمكن أن يكون ذلك قد حدث دون أن يقرأ سطرًا واحدًا لإيكهارت. (المؤلف)

ولقد تطوَّرت تجربة الاتحاد الصوفي بالله في التصوف الإسلامي، تطورًا كاملًا، ومن ثَم فإن علينا أن ننظر ما الذي قدَّمه هؤلاء المتصوِّفة من تأويل لهذه التجربة. لقد كان موقفهم، بصفة عامة، مشابهًا لموقف متصوِّفة المسيحية، أي الثنائية مع ميل إلى الثورة الغاضبة أحيانًا في اتجاه الواحدية؛ فكثيرٌ من متصوِّفة الإسلام يُفضِّلون التعبير عن تجاربهم في شعر متألِّق إلى أقصى حد، مسرف في الاستعارة والمجاز عن طريق النثر. غير أن الشعر، لا سيما من ذلك النوع الحسي الشهواني الذي كتبوه لا يكون طيِّعًا للتجريد النظري. ومع ذلك فسيطرة الثنائية واضحة؛ فالديانة الإسلامية — كالديانة اليهودية — تُصرُّ على وجود هوة عظيمة تفصل بين الخالق ومخلوقاته، وذلك ينعكس، بالطبع، في التأويلات التي يُقدِّمها المتصوِّفة لتجاربهم، لكن ذلك لم يكن يمنع وجود ثورات غضب مؤقتة تنادي بالهوية مع الله. وأحيانًا بلغة متطرفة كتلك التي تُنسب إلى «منصور الحلَّاج» وربما وجدنا تعبيرًا أكثر اعتدالًا عن الفكرة ذاتها عند «محمود الشابستاري» (١٣٢٠ ميلادية)، الذي كتب يقول:

> «لا يوجد في الله ثنائية، فلا يوجد في ذلك **الحضور** «الأنا»، و«الأنت»، و«النحن»؛ ذلك لأنَّ «الأنا»، و«الأنت»، و«النحن»، و«الهو» تُصبح شيئًا واحدًا ... ما دام لا يوجد أي تمايز في الوحدة. ويُصبح الطالب والمطلوب والطريق شيئًا واحدًا.»[٢٣]

وعبارة «يُصبح شيئًا واحدًا» هي بالطبع ملتبسة الدلالة، مثل كلمة «الاتحاد»، لكن عبارة «لا يوجد أي تمايز» ليست ملتبسة الدلالة ولا غامضة، فهي تعني: **الهوية**.

وآراء الإمام الغزالي (١٠٥٩–١١١١ ميلادية) بالغة الأهمية، فهو الصوفي، الفيلسوف العظيم، من بين صوفية المسلمين. وهو فيما يبدو لي فيلسوفًا أكثر منه متصوِّفًا. وربما انتابنا الشك فيما إذا كان حتى قد وصل بالفعل إلى الوعي الصوفي. وهو يقول عن نفسه في سيرته الذاتية: «كان النظر بالنسبة لي أسهل جدًّا من العمل، ولقد قرأتُ حتى تعلَّمت من الدراسة والهرطقة.»[٢٤] ولمَّا لم يقتنع بذلك فقد اعتزل العالم، وظل لإحدى عشرة، أو

---

[٢٣] مارجريت سميث، «قراءات في متصوِّفة الإسلام»، ص١١٠. (المؤلف)

[٢٤] الإشارة إلى كتاب الإمام الغزالي «المنقذ من الضلال»، وقد كتبه بعد أزمة روحية عنيفة، أقلع فيها عن تدريس ما كان يُدرِّسه من العلوم، وأقبل على العزلة عن الناس، مع أنه كان قد أصاب في التدريس شهرة واسعة. وقد نُشِر الكتاب مع دراسة الدكتور عبد الحليم محمود. (المترجم)

اثنتي عشرة، سنة يعيش في عزلة، باحثًا عن الإشراق، طبقًا لمناهج وطرق الصوفية. ويبدو لي أن الدليل على وصوله إلى الإشراق ليس حاسمًا. أمَّا بالنسبة لقدرته ومكانته الفلسفية، فلا أحد ممن قرأ عباراته الواضحة النافذة، حتى وهي مترجمة، يستطيع أن يشك فيها. كما كانت لديه مهارة كبيرة على الكتابة؛ فكتاباته ممتعة نظرًا لقدرته غير العادية في ضرب الأمثلة التوضيحية.

والغزالي يتحدَّث أحيانًا عن «الفناء في الله»، الذي هو الهدف الذي يسعى إليه المتصوِّف ويبلغه. غير أن كلمة الفناء مجاز ملتبس الدلالة، وهي تتعارض مع الثنائية والوحدة، ولا شكَّ أن الغزالي يقصد بها معنى ثنائيًّا. ولقد اقتبسَتْ منه الآنسة «إيفلين أندرهيل» قوله «غاية التصوف الفناء التام في الله ... ولقد تخيَّل البعض أنهم أصبحوا مع الله في وحدة، وتخيَّل غيرهم أنهم أصبحوا معه في هوية، وتخيَّل فريق ثالث أنهم ارتبطوا به، لكن ذلك كله غلط.»[٢٥] واقتبس منه مستر «كلود فيلد» نصوصًا تدين العبارات المتطرفة لمنصور الحلَّاج، وغيره من الصوفية الذين استخدموا هذا النوع من اللغة، ثم يُضيف:

> «ولقد سار هذا الأمر بعيدًا، حتى إن أشخاصًا مُعيَّنين تباهوا بالوحدة مع الله ... حتى إنهم عاينوا الله واستمتعوا بالحوار معه ...»

ويُشير الإمام الغزالي إلى أمثال هؤلاء المتصوِّفة على أنهم «ثرثارون حمقى».[٢٦] ويبدو أنه يرفض أي تأويل غير ثنائي للتجربة الصوفية. والفقرة الآتية عن معنى «الفناء» جديرة بالتأمُّل:

> «عندما لم يعد العابد يُفكِّر في عبادته أو في نفسه، لكنه فني تمامًا في الله الذي يعبده، فإن هذه الحالة يُسمِّيها العارفون بالفناء الجسدي، عندما يغيب المرء عن نفسه فلا يشعر بشيء من أعضائه الجسدية، ولا شيء مما يجري من حوله، ولا شيء مما يدور في ذهنه. لقد رحل أولًا **إلى** ربه، ثم أصبح **في** النهاية في ربه. والفناء الكامل يعني أنه لم يعد يعي شيئًا إلَّا نفسه فحسب، بل لم يعد يعي فناءه أيضًا؛ لأن الفناء عن الفناء هو هدف الفناء وغايته ... ومن ثَم فعلاقة

---

[٢٥] الإمام الغزالي «كيمياء السعادة»، ترجمة كلود فيلد، لندن، ١٩١٠م، مقدمة المترجم. (المؤلف)

[٢٦] سميث، مرجع سابق، ص٧٠. (المؤلف)

المتصوِّف بالله الذي أحبَّه، تُشبه علاقتك بمن تحب بسبب مركزه أو ثروته، أو هي أشبه بالحب البشري الذي تصل إليه … وعلى ذلك فكلَّما عظم حبيبك فإنَّك لا تدرك شيئًا آخر؛ فأنت لا تسمع شيئًا عندما يتحدَّث المتحدِّث، ولا ترى الشخص العابر، رغم أن عينيك مفتوحتان، كما أنَّك لست أصم.»[٢٧]

وعلينا أن نُلاحظ أن ذلك وصف سيكولوجي لحالة الصوفي الذهنية. ويقول الغزالي إنَّها تُشبه حالة الفناء الذهني عند شخص استغرقه تأمُّل المحبوب الأرضي. ولا تتضمَّن هذه الخصائص السيكولوجية في ذاتها أيَّة نظرية منطقية أو وجودية عن الواحدية أو الثنائية؛ فهي تتسق معهما معًا كما أنها لا تتضمَّن أو تنفي النظرة القائلة بأنَّ وجود الذات الفردية يتلاشى، حتى الفناء في الجوهر الإلهي للحظة، لكنَّها تقول فحسب، إن الوجود المنفصل للذات قد تم نسيانه سيكولوجيًّا. أمَّا القول بأنَّ الغزالي ظلَّ على الدوام ثنائيًّا فذلك ما يُمكن أن نجمعه من النصوص الأخرى التي ذكرناها فيما سبق ونصوص مشابهة كثيرة.

ليست فكرة الاتحاد بالله — فيما يقول «ج. ج. شوليم» في كتابه «التيارات الرئيسية في التصوف اليهودي» — هي الفكرة السائدة في اليهودية. والزعم ببلوغ هذا الاتحاد، وتأويله على أنه الهوية مع الله، إنَّما توجد في بعض الأحيان في «الحسيدية» المتأخرة، كما توجد أيضًا في حالة «أبولفيا Abulafia»،[٢٨] لكنَّها — كما يقول شوليم في عبارة اقتبسناها من قبل — «حالات نادرة إلى أقصى حد تلك التي تقول إن الوجد يعني الاتحاد الفعلي بالله، بحيث تتخلى الفردية البشرية عن ذاتها في حالة الغيبة التي تندمج فيها تمامًا في التيار الإلهي … فلا مندوحة عن أن يظل الصوفي اليهودي على وعي بالمسافة بين الخالق والمخلوق، وأنَّ الأخير يلحق بالأول، والنقطة التي يلتقي عندها الاثنان على جانب عظيم من الأهمية عند الصوفي، لكنَّه لا ينظر إليها على أنها تُشكِّل أي شيء مفرط أو مبالغ فيه مثل هوية الخالق مع المخلوق».[٢٩]

---

[٢٧] سميث، مرجع سابق، ص٧٠. (المؤلف)

[٢٨] أبولفيا (إبراهيم بن صموئيل) (١٢٤٠–١٢٩١م)، قائد ديني يهودي، يُلقَّب بنبي القبلانية، من تعاليمه أنه يُمكن اكتساب «روح النبوة» من تأمُّل أحرف الهجاء العبرية. (المترجم)

[٢٩] ج. ج. شوليم، «التيارات الرئيسية في التصوف اليهودي»، ص١٢٢–١٢٣. (المؤلف)

ولسنا بحاجة إلى متابعة مضمون هذه الفقرة، ولا تبرير هذه المجازات، أكثر من ذلك. والنقطة الوحيدة الهامة الآن، هي أنه على الرغم من وجود نماذج أحيانًا في اليهودية للتأويل الواحدي للتجربة الصوفية، فإن روح التصوف اليهودي بصفة عامة ثنائية، فهو يصر مثل التصوف الإسلامي، على وجود هوة تفصل بين الخالق والمخلوق.

وباختصار، فإن الصورة العامة التي تُحصِّلها عن ديانات التأليه الثلاث في الغرب هي أن متصوفتهم يقفون بحسم إلى جانب الثنائية. وإن كانت هناك نزعات معيَّنة نحو وحدة الوجود تظهر أيضًا في هذه الديانات الثلاث. وأعظم من عبَّر عن هذه النزعة، بالطبع، هو «إيكهارت».

ثالثًا: نقد الثنائية

الثنائية هي التأويل النموذجي الذي قدَّمته ديانات التأليه في الغرب للتجربة الصوفية — رغم أنَّنا قد رأينا كثرة من الأمثلة الاستثنائية — وهي تُدان عادةً جانب السلطات الكنسية بأنها هرطقة. أمَّا الواحدية التي تؤكِّد هوية الله والعالم، وهوية الله والذات الفردية في حالة الإشراق، فهي تأويل للتجربة الصوفية قالت بها الفلسفات الدينية في الهند والفيدية المتأخرة عند «سنكارا». رغم أنه يوجد في الهند مذاهب فكرية أخرى كثيرة تؤوِّلها بطرق أخرى مختلفة. والقول بوجود هذين التأويلين المتعارضين تمامًا قد يوحي للقارئ بأنَّ الاختلافات إنَّما تكمن في التجارب ذاتها، وأنَّ لدينا نوعَين مختلفَين من التجربة، وليس تأويلان مختلفان لتجربة واحدة. غير أن هذا الرأي، رغم أنه جدير بالتصديق ظاهريًّا، فإنَّه لا يحتمل الفحص. فعلى حين أنَّنا لم نقل إن التجارب الصوفية في كل مكان متشابهة تمامًا، وأنه لا اختلاف بينها تمامًا، فإن ما حاولنا أن نُبيِّنه في الفصل الثاني هو أن هناك عناصر مشتركة بينها جميعًا، وأنها أساسية وأكثر أهمية مما يوجد فيها من اختلافات، لكن لا يوجد من بين هذه الاختلافات التي أوجزناها هناك ما يُمكن أن يُفسِّر الاختلاف بين الثنائية والواحدية. وفضلًا عن ذلك فقد رأينا أن هناك نواة باطنية داخل المجموعة الأوسع من الخصائص المشتركة التي تؤلِّف الوعي الموحِّد للتجربة الانطوائية، والرؤية الموحِّدة للنوع الانبساطي. وانتهينا إلى أنه في هذه التجربة الخاصة بالوحدة التي لا تمايُز فيها ولا اختلاف، التي يعتقد المتصوِّفة، بمعنى ما، أنها نهائية ومطلقة وأساسية للعالم، تصل إلى القلب الداخلي لكل تجربة صوفية في جميع الثقافات المتحضرة في الشرق والغرب. ويحمل ذلك معه أيضًا كوجه له انحلال الفردية في الوحدة، وتلاشيها، أو الفناء كما يُسمِّيه

صوفية الإسلام الذي سقنا أمثلةً له من جميع أنحاء العالم. إن الصوفي الواحدي والثنائي يصفان الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، بلغة الهوية من الناحية العملية، وإن كان المتصوِّف الواحدي يؤمن أنه مندرج فيها، في حين أن المتصوِّف الثنائي — لأسباب ثقافية ولاهوتية — يعتبر نفسه لا يزال خارجها، ومن ثم فإن المشكلة التي تعرض نفسها أمامنا هي ما إذا كانت الثنائية أو الواحدية تأويلًا صحيحًا، أو ما إذا كان لا بد لنا من قبول مركب منها في مفارقة وحدة الوجود.

وسوف أذهب في هذا القسم إلى أن الثنائية، سواء في صورتها المسيحية، أو الإسلامية، أو اليهودية، هي تأويل لا يُمكن الدفاع عنه. وسوف أناقش الواحدية في القسم التالي.

هناك حجج متعددة تظهرنا على أن الثنائية تأويل خاطئ. وأولى هذه الحجج هي أن الثنائية تناقض صارخ للخصائص المشتركة الأساسية بين التجارب الصوفية كلها، أعني القول بوجود وحدة مطلقة «تجاوز كل كثرة»؛ فالوعي الصوفي في تطوُّره الكامل في الصورة الانطوائية هو «الوعي الموحِّد» — إذا شئنا استخدام كلمات «الماندوكا أوبنشاد» — امَّحى منه تمامًا إدراك العالم والكثرة. وأينما وليَّنا وجهنا في الكتابات الصوفية، في الشرق أو الغرب، في المسيحية أو الهندوسية، وجدنا الشيء ذاته؛ فالتجربة الصوفية بالنسبة للمتصوِّف المسيحي أو الهندوسي هي تجربة **بالواحد** أو الواحدة. ولقد تحدَّث «أوربندو» المتصوِّف الهندوسي المعاصر الشهير عن ثراء تجاربه الخاصة:

> «يقف عند بوابة **المتعالي** تلك الروح الكاملة المحض التي وصفتها الأوبنشاد: مضيئة، خالصة، تسند العالم، بغير صدع الثنائية، وبدون علامة الانقسام في صمت متعالٍ.» [٣٠] [التشديد على الكلمات من عندي.]

لكن قد يُقال إن النصوص التي اقتبستها هندية، وربما دعَّمت النظرة القائلة بأنَّ التجربة الهندوسية مختلفة عن التجربة المسيحية. ومع ذلك فإنَّه من غير المحتمل، فيما يبدو، أن يُسلِّم المتصوِّف المسيحي بأنَّ المتصوِّف الهندي مرَّ بتجربة الهوية الفعلية مع الله، وهي التي لا تُمنح للمتصوِّف المسيحي! صحيح أنَّ كلمات «أوربندو» يُمكن تأويلها بطريقة ثنائية، طالما أنه لم يقل هنا إن «الوحدة التي لا يوجد فيها صدع الثنائية» قد

[٣٠] سراي أوربندو، «الحياة الألوهية»، مطبعة جراي ستون، ١٩٤٩م، ص١٢٣. (المؤلف)

لا تكون موضوعًا لوعيه الذي هو كذات متميِّز عن موضوعه، لكن لا أحد ممنْ لم يألف سياق التفكير الهندي يُمكن أن يؤمن بما يُجسِّده «أوربندو».

غير أن علينا أن ننظر في الاعتراض القائل بأن الاقتباسات من المصادر الهندية، لا يُمكن استخدامها لإظهارنا على أن التأويل الثنائي الذي قال به متصوِّفة المسيحية هو تأويل خاطئ. وأول ما ينبغي أن نقوله في الرد على هذا الاعتراض هو أن التجربة الأساسية عند متصوِّفة المسيحية لا يُمكن التمييز بينها وبين تجربة متصوِّفة الفيدانتا من حيث الشكل؛ فمحور التجربة هو أنَّ هناك وحدة لا تمايز فيها ولا اختلاف، وهي التي نعتقد أنها واحدة في الشرق والغرب. ولقد بذلتُ ما في وسعي لإظهار ذلك في الفصل الثاني من هذا الكتاب. وأنا الآن أفترض أنها صحيحة، ولن أعود إلى مناقشتها أكثر من ذلك في هذه المرحلة.

والسؤال المطروح أمامنا الآن هو: هل تندرج ذات المجرِّب في الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف؟ أم تظل باقية خارج هذه الوحدة، متميِّزة عنها ...؟ والأخيرة هي التأويل الثنائي. والآن: فليس صحيحًا أن متصوِّفة الفيدانتا هم وحدهم الذين يؤوِّلون التجربة الصوفية تأويلًا واحديًّا، في حين أن متصوِّفة الغرب لا بد أن يؤوِّلوها تأويلًا ثنائيًّا. بل على العكس، فكل الشواهد تدل على أن متصوِّفة الغرب — متصوِّفة المسيحية والإسلام، (وفي حالات قليلة) متصوِّفة اليهودية — يظهرون ميلًا قويًّا تجاه الموقف الواحدي، ولم يمنعهم من تبني هذا الموقف صراحة سوى تهديدات وضغوط رجال الدين والسلطات اللاهوتية. ولذلك مغزاه العام؛ فأولئك الذين مرُّوا بهذه التجربة، في الشرق والغرب، مالوا إلى تأويلها بطريقة غير ثنائية. وأولئك الذين لم يمرُّوا بالتجربة انتقدوا هذا التأويل وشجبوه. ولا ينبغي علينا، بالطبع، أن نُبالغ في هذه الحجة، صحيح أنه ليس **كل** صوفية المسيحية والإسلام انحرفوا نحو الواحدية؛ فمثلًا لا القديسة تريزا، ولا القديس يوحنا حامل الصليب، فعل ذلك. ومن ثَم فإن المقدمة التي استخدمتُها في هذه الحجة لا تعد أن تكون فحسب القول بأن هناك **ميلًا** نحو الواحدية، لا أن جميع المتصوِّفة كانوا، سرًّا أو جهرًا، من الواحديين.

والواقع أن التأويل الثنائي يُعارض روح الأقوال الصوفية كلها أينما وُجدت؛ فالوعي الصوفي عندما يُوضع على المستوى المنطقي للعقل يتضمَّن ثلاثة أشياء، هي:

(١) أنه ليس ثمة تمييزات في **الواحد**.
(٢) أنه لا يوجد تمايز بين موضوع وموضوع، مثلًا بين أوراق الحشائش والأحجار.
(٣) أنه لا يوجد تمايز بين ذات وذات.

ومن الواضح أن ذلك هو التطوُّر التام والكامل للموقف الصوفي. وإذا ما أنكرنا قضية من هذه القضايا الثلاث، فإن ما سيكون عندنا في هذه الحالة هو تصوُّف ضعيف معوَّق أو متخلِّف؛ فالثنائية بما هي كذلك، هي التصوف المتخلِّف.

هناك جانب آخر بالطبع من القصة تتغاضى عنه الواحدية. فمَن يرَ خطأ الثنائية يمِلْ إلى الطرف الأقصى الآخر، ويُعبِّر عن نفسه بلغة الواحدية، لكن كلًّا من هذين الطرفين يُعبِّر عن نظرة أحادية الجانب. ويحتاج كل منهما إلى أن يصحِّحه الآخر، فالواحدية الخالصة — كما سوف نرى في القسم القادم — لا يُمكن قبولها، شأنها شأن الثنائية الخالصة.

فإذا ما عدنا إلى نقد الثنائية. فإنَّنا نستطيع أن نقتبس كلمات أفلوطين:

«لا شك أنَّنا ينبغي ألَّا نتحدَّث عن الرؤية، فبدلًا من الرؤية والرائي، علينا أن نتحدَّث صراحة عن الوحدة البسيطة. ففي هذه الوحدة لا توجد رؤية، **ولا يوجد شيئان اثنان**؛ فالإنسان ... اندمج مع الموجود الأقصى ... وأصبح واحدًا معه.»[٣١] [التشديد على الكلمات من عندي.]

ويُشير أفلوطين إلى أن كلمات مثل «يرى» و«الرائي» و«الرؤية»، رغم أنَّنا يصعب أن نتجنَّب استخدامها، تتضمَّن ثنائية بين الذات والموضوع. وهي بالتالي لا تتناسب مع التجربة التي لا يوجد فيها مثل هذه الثنائية. وكلمات أفلوطين هذه حاسمة ضد الثنائية. والمهرب الوحيد من هذه النتيجة هو أن نفترض أنه كان عند أفلوطين نوعٌ معين من التجربة، وعند متصوِّفة المسيحية، أو عند بعضهم، نوعًا آخر. وهذا الافتراض، كما رأينا، غير مقبول. ولا بد أن نسأل: كيف حدث، إذن، أن عددًا كبيرًا من متصوِّفة المسيحية أوَّلَ تجربته الصوفية تأويلًا ثنائيًّا؟

سوف أُقدِّم التفسير الآتي: من الواضح من جميع الشواهد التي جمعناها طوال هذا الكتاب أن اختفاء القسمة بين الذات والموضوع هو جزء أساسي من التجربة الصوفية الانطوائية. غير أن متصوِّفة المسيحية لم يسيروا مع تصوُّر الوعي الموحِّد حتى نتيجته المنطقية عندما وصلوا إلى التأويل العقلي لتجاربهم؛ فقد اضطرتهم تجاربهم الصوفية الخاصة إلى الزعم بهوية الذات والموضوع. والتوحيد بين الله والذات الفردية. ومن الواضح

[٣١] أفلوطين، الأعمال الكاملة، ترجمة ستفين ماكينا، جمعية مديتشي، التساعية السادسة. (المؤلف)

أن هذا الاضطرار القوي كان قائمًا عند المتصوِّفة في كل مكان، وفي جميع الثقافات، والديانات. ولمَّا كان «إيكهارت» هو أعظم وأجرأ **عقل** بين متصوِّفة المسيحية؛ فقد عبَّر عن ذلك بوضوح وتهور، من وجهة نظر الحرص الدنيوي. وهكذا فعل عدد من صوفية المسلمين، ولكن عندما وصلوا إلى النقطة الحاسمة تراجع معظمهم عن اتخاذ الخطوة الأخيرة التي كان يدفعهم إليها الجمع بين التجربة أو المنطق؛ فقد توقَّفوا عن تأكيد ما يُمليه عليهم وعيهم بوضوح، ففشلوا في إنجاز فكرة الوحدة كاملة. فاتَّخذوا خطوة إلى الوراء نحو الثنائية، فلماذا حدث ذلك؟

ربما، من ناحية، لأنهم انزعجوا من المشكلة الفلسفية الأصلية، فلم يفهموا فكرة الهوية في الاختلاف، التي تنطوي عليها مفارقة وحدة الوجود. وشعروا غريزيًّا — وهم على حق — أن الهوية الخالصة لا يُمكن أن تكون هي الحقيقة، فتحوَّلوا عنها واعتنقوا الاختلاف الخالص. ومن المشكوك فيه أن تكون هذه المشكلة الفلسفية قد أثَّرت فيهم كثيرًا؛ فهم قبل كل شيء لم يكونوا فلاسفة عمومًا، ومن هنا فلم يقلقوا بشأن مشكلات المنطق. وربما زعمنا أنَّ ما أثَّر فيهم أكثر هو الضغوط التاريخية والثقافية القوية؛ فهناك شيء ما في ديانات التأليه يجعل لاهوتي هذه الديانات — الذين لم يكن عندهم، في العادة، تجربة صوفية، بل كانوا عقليين فحسب — يُدينون الواحدية أو وحدة الوجود على أنها هرطقة. مع أن الصوفية كانوا، في الأعم الأغلب، أتقياء، ورعين، مُطيعين للسلطات القائمة في الديانة التي نشئوا فيها. كما أنهم أخضعوا بتواضع، جميع نتائجهم لحكم الكنيسة أو المؤسسة الموجودة في ديانتهم. وكبحوا ميولهم إلى وحدة الوجود، طاعة لأوامر رؤسائهم، وليس ثمة حاجة للكذب أو النفاق في هذه الطاعة، أو في هذا التواضع الطبيعي البسيط؛ فالمتصوِّف، بما هو كذلك، ليس رجلًا نظريًّا، ولا هو مهتم بالنظرية، مع استثناءات قليلة لمتصوِّفة عظام من أمثال «إيكهارت»، و«أفلوطين»، و«بوذا»، وإنَّما موضوع اهتمامه الأكبر هو معايشة الحياة الروحية الفعلية. فلِمَ لا يترك النظرية للاهوتيين، فتلك هي مهمتهم الخاصة؟ ولِمَ لا يعتقد إذا اختلفت آراؤهم النظرية عن الآراء التي يشعر أنه يميل إليها، أنهم الخبراء الذين يعرفون أفضل منه؟ وليس من الضروري أن يكون التهديد بعقاب محتمل من الهرطقة هو دافعه الرئيسي. رغم أنه ما دام بشرًا، فإن الخوف من العقاب، يُمكن أن يُعزز رغبته في أن يكون شخصًا مطيعًا للقانون داخل إطار المؤسسة الكنسية بالجهل أو التعسُّف، أو النزوع إلى إعاقة التقدُّم. ومن السهل، يقينًا أن نفهم لماذا نظروا إلى زعم الإنسان الهوية مع الله على أنه تجديف؛ لأنهم أيضًا لم يفهموا مفارقة وحدة

الوجود؛ فالخيار الوحيد أمامهم — فيما يبدو — هو الاختيار بين القول بأن الإنسان والله متحدان في هوية واحدة، أو أنهما ببساطة مختلفان. ولَمَّا كانت الأولى قد بدت لهم منافية للعقل، فقد اعتنقوا الثانية، وأصرُّوا أن تفعل رعيتهم نفس الشيء.

أنتقل الآن إلى حجة قوية ضد الثنائية، فقد ظهرت الثنائية بين متصوِّفة التأليه لتأكيده القاطع على نوع التجربة الانطوائي، وهو تأويلٌ محتملٌ، وإن كان خطأً في رأيي، لتلك التجربة، لكنَّه مستحيل تمامًا كتأويل للتجربة الانبساطية التي لا يُمكن أن ينطبق عليها انطباقًا ذا معنًى. وسوف نتذكَّر أنه تبعًا لرواية إيكهارت عن هذا النوع من التجربة أن «الكل واحد» … فهناك «جميع أواق الحشائش، والأشجار، والأحجار واحدة». إنَّ مَن يمر بهذه التجربة ينظر إلى الخارج بعينيه الجسديتين، **ويُدرك** أوراق الحشائش، والأشجار، والأحجار، على أنها واحد. ونحن نذهب أيضًا إلى أنه لا بد أن يدرك كذلك الاختلاف بينهما. فإذا ما تركنا هذا الجانب لوجدنا أنَّ السؤال الذي ينبغي الآن أن نسأله هو كيف تستطيع النظرية الثنائية تفسير واحدية الأشياء كعلاقة **تشابه** بين موجودات مختلفة؟ إن العلاقة بين الله والذات الفردية في لحظة الاتحاد، طبقًا للنظرية الثنائية، هي أنه رغم أنهما يظلان موجودين متمايزين فإنه يوجد بينهما تشابه دقيق، قلَّ أو كثر، قد يشمل جميع العناصر السيكولوجية؛ كالإرادة، والانفعال، والعلم، رغم أن النظرية تخص الإرادة، عادة، بتأكيد خاص.

سيكون من التكلُّف إلى أقصى حد، وربما من الحمق، أن نُحاول تطبيق هذه النظرية على التصوف الانبساطي؛ فالتجربة التي نتحدَّث عنها تجد الحشائش، والأشجار، واحدة **بعضها مع بعض**. ولا تجد معنًى للحديث عن التشابه بين الإرادات، والانفعالات، والعواطف وألوان المعارف عن قطع الأشجار أو الأحجار. وحتى لو أنَّنا نسبنا إلى المتصوِّفة فلسفة سيكولوجية شاملة فسوف يصعب أن نتحدَّث بالتفصيل عن الإرادات وألوان المعارف عن الأحجار والأشجار. وعلى أيَّة حال، فمن الواضح تمامًا أن «إيكهارت» وغيره ممن لهم تجارب صوفية انطوائية، عندما يتحدَّثون عن إدراك كثرة الموضوعات الخارجية بوصفها كلًّا واحدًا، فإن ما يتحدَّثون عنه هو الوحدة الوجودية، وليس عن التشابه المعني؛ فهم لا يقصدون أن الأشجار والأحجار ليست أشياء مختلفة، أو جواهر منفصلة، بل شيئًا واحدًا، أو جوهرًا واحدًا. وعلاقة التشابه المحض، سواء أكانت الإرادات أم أي شيء آخر، لم تطرأ بوضوح على أذهانهم على الإطلاق. ولقد ذهبنا بالطبع، إلى أنه على الرغم من أنهم أدركوا أشياء مختلفة على أنها متحدة في هوية واحدة، فلا بد أنهم

أدركوا أيضًا اختلافها. وعلى أيَّة حال، فقد كان ما يتحدَّثون عنه هو الهوية والاختلاف الوجودي. ومن ثم فإن نظرية الثنائية عند صوفية المسيحية لا يُمكن أن تُفسِّر هذا النوع من التجربة.

في استطاعتنا الآن أن نُلخِّص الحجج ضد الثنائية على النحو التالي:

(١) الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف التي هي التجربة الصوفية تتضمَّن أنه لا يوجد تمييزات داخل **الواحد**، أو أن الذات الكلية لا يوجد فيها تمييز بين موضوع وموضوع. وفي النهاية لا يوجد فيها تمييز بين الذات والموضوع؛ فالثنائية تتغاضى عن — أو تنكر — القضية الأخيرة من هذه القضايا الثلاث، ومن ثَم فهي صورة للنظرية الصوفية فجة ومتخلِّفة؛ فهي تقف في منتصف الطريق أثناء سيرها مع تصوُّر الوحدة، فلا تسير به إلى نتيجته السليمة. لقد أكَّد أفلوطين، بوضوح، هوية «الرائي والمرئي»، ومن ثَم كانت آراؤه تستحق احترامًا خاصًّا، لا فقط بسبب عظمته كفيلسوف، وكمتصوِّف، بل لأنها لم ترتبط بالديانات في الشرق أو الغرب، فهو قاضٍ مُحايد نزيه.

(٢) حتى إذا كانت الثنائية يُمكن أن تكون مقبولة للتصوُّف الانطوائي، فلا معنى لو حاولنا تطبيقها على التصوف الانبساطي. وحتى إذا نسبنا إلى المتصوِّفة سيكولوجية شاملة، فسيكون من الحمق أن نفترض أنه عندما تحدَّث «إيكهارت» عن إدراك أوراق الحشائش، والأشجار، والأحجار، بقوله «الكل واحد»، فإن ما كان يقصده هو أنه يوجد بينها علاقة من التشابه الإرادي. فمن الواضح أن الوحدة أو الواحدية، التي نسبها إليها هي من النوع الوجودي، وذلك يُحول دون الثنائية. وما نقوله هنا عن «إيكهارت» يصدق بالطبع على التجارب الانبساطية عند «القديسة تريزا»، و«راماكريشنا»، وبوهيمي، أو أي متصوِّف آخر.

يبدو لي أن الانتقادات التي طوَّرناها ضد الثنائية لا يُمكن الإجابة عنها، وأنَّ الثنائية، بالتالي، لا بد أن تُرفض بوصفها تأويلًا غير صحيح للتجربة الصوفية.

رابعًا: الواحدية

يُمكن للمرء أن يفترض أن بديل النظرية الثنائية للاختلاف الخالص، التي رفضناها، لا بد أن يكون النظرية الواحدية للهوية الخالصة، أو القول بأنَّ الله والعالم متحدان، ببساطة، في هوية واحدة. وكذلك فإن الله والذات الفردية هما في حالة الاتِّحاد في هوية بسيطة. ولقد ظهرت هذه النظريات بين الحين والآخر.

النظرية التي تقول إن الله والعالم متحدان في هوية واحدة، يمكن أن تتخذ صورتين، قد تصل إحداهما إلى حد «الإلحاد Atheism». وقد تصل الأخرى إلى حد «اللاكونية Acosmism».[٣٢] فلو قالت إنَّه لا شيء يوجد إلى جانب المجموع الكلي للأشياء المتناهية: الشموس، النجوم، والأشجار، والصخور، والحيوانات، والذوات الفردية. ولو كان الله هو مجموع الأشياء المتناهية، فهي إذن نظرية الإلحاد. وتلك هي النظرية التي نسبها مستر «ستوارت هامبشير» إلى اسبينوزا، سواء استخدام كلمة الإلحاد أم لا. ولقد رأينا في القسم الأول من هذا الفصل أن هناك أسبابًا وجيهةً لرفضها، ولسنا بحاجة إلى مناقشتها هنا أكثر من ذلك.

أما الصورة «اللاكونية» من الواحدية فسوف تقول إن عالم الأشياء المتناهية — كعالم منفصل عن الله — لا وجود له على الإطلاق؛ فالله هو وحده الواقع الحقيقي، والله وحدة لا تمايُز فيها، فلا توجد فيه كثرة من الأشياء المتناهية، فهل هناك شخص قال بمثل هذه النظرية على نحو جاد؟ نحن نجد في بعض نصوص بوذية «المهايانا»، عبارات تقول: لا شيء موجود سوى **الخواء**، أي الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف. وهي — بعبارات مختلفة — جوهر مذهب الفيدانتا عند «سانكارا»، لكن ليس من الصعب أن نبيِّن أن النظرية، أيًّا ما كانت الصورة التي تتخذها، لا بد أن تُلقي مراسيها في النهاية في لغو فارغ. والسؤال الحاسم الذي ينبغي أن نسأله هو: كيف تُفسِّر هذه النظرية **مظهر** الكثرة في الأشياء المتناهية؟ لا بد أن تُفسِّره على أنه يرجع إلى «الجهل» أو «التخيلات الكاذبة» أو «الوهم».[٣٣] وألفاظ مثل «الجهل»، و«الجهالة» شائعة في الصور الهندسية لهذه النظرية. وعبارة «التخيلات الكاذبة» تُستخدم بحرية في ترجمة نص المهايانا البوذية المسمى «صحوة الإيمان».[٣٤]

ولقد بدأ رفض هذه النظريات جميعًا بتطبيق مبدأ ديكارت «أنا أفكر، إذن أنا موجود». ولسنا بحاجة إلى متابعة ديكارت في افتراض أن هذه القضية تقيِّم وجود جوهر

[٣٢] مصطلح أطلقه هيجل في «موسوعة العلوم الفلسفية على مذهب اسبينوزا» ليعارض به من قالوا إنَّه مذهب إلحادي، وذهب إلى أن الأدنى إلى الصواب أن يوصف للاكونية Acosmism. راجع ترجمتنا العربية للموسوعة التي أصدرتها مكتبة مدبولي بالقاهرة ص١٧٠–١٧١. (المترجم)

[٣٣] يجب ألَّا تختلط الواحدية التي نناقشها هنا مع الفلسفات الغربية مثل فلسفة «برادلي» التي لم تزعم أبدًا أنَّ العالم لا وجود له، بل إنَّه ليس الحقيقة الواقعية Reality «النهائية» أو المطلقة فحسب. (المؤلف)

[٣٤] دوايت جودارد (محرر)، «إنجيل بوذا»، الطبعة الثانية عام ١٩٣٨م. (المؤلف)

ذهني وجودًا دائمًا، لكنها تبرهن على الأقل على أن «الأنا» موجود، حتى لو كانت «الأنا» تعني فحسب، وعيًا مؤقتًا. أو أنا تجريبي وقتي. ولو أن شخصًا قال عندئذٍ إنَّ إيماني بوجود العالم المتناهي يرجع إلى «الوهم» أو «الجهل» أو «الخيال الكاذب» فلا بد لنا أن نسأل السؤال الديكارتي: كيف يمكن أن تكون لي أفكار وهمية أو خيالية إذا كنت غير موجود؟ ومن ثم فلا بد أن يكون هناك على الأقل موجود متناهٍ واحد، وهو نفسي. ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: العالم وهم، لكن وهم من؟ وهمي أنا؟ عندئذٍ لا بد أن أكون موجودًا حتى يكون عندي مثل هذا الوهم، لكن ربما كنت أنا نفسي وهمًا في ذهن شخص آخر، عندئذٍ لا بد لهذا الشخص الآخر أن يكون موجودًا، ما لم يكن هو نفسه وهمًا في ذهن شخص ثالث وهكذا يكون لدينا تراجع فارغ.

لكن هناك بديلين آخرَين، يوجدان معًا في الكتابات الهندية يمكن بهما تجنب ألوان العبث المذكورة الآن توًّا؛ فقد يقال إن العالم المتناهي وهم أو خيال كاذب، لكنه يجد سنده ومستقره لا في أذهان الأفراد المتناهية، وإنَّما في ذهن الله. غير أن هذه النظرية تؤدي إلى تناقض ذاتي، رغم أنها لا تؤدي إلى تراجع لا متناهٍ الذي تنتهي إليه النظرية الواحدية في الصورة السابقة؛ لأنها تدخل كثرة العالم في الله، في **الواحد** الخالص الذي يجاوز كل كثرة، فإذا ما كانت ظواهر مثل المنازل، والأشجار، والنجوم هي مظاهر بطريقة ما أو أوهام في الله، لكانت تشكل كثرة من الأوهام وليست حقائق واقعية. وتسميتها بالأوهام ليست سوى تطبيق لكلمة ازدرائية عليها؛ فالأوهام تظل موجودة كأوهام، فلو أنَّك أنكرت حقيقة هذه القطعة من الورق، وقلت إنَّها وهم، فليس في استطاعتك أن تنكر أن وهم الورقة هذا موجود حقًّا.

وقد يعترض معترض بقوله إنَّه ليس لي حق الشكوى من وجود تناقض في النظرية، طالما أن الحقيقة في النظرية التي أدافع عنها أنا نفسي، تكمن في مجموعة متناقضة من القضايا مثل مفارقة وحدة الوجود، وقد يقول الناقد إنَّنا نُثير اعتراض التناقض فقط عندما يتناسب مع غرضنا كما هي الحال الآن، غير أن الفلسفة الواحدية التي ننقدها تعترف بوجود اتساق ذاتي، وهي تزعم أن الوحدة الخالصة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف هي الواقع الحقيقي كله. ونحن ندحضها بأن نُشير إلى أنها لا يمكن أن تدعم نفسها في هذا الموقف؛ فهي تحطم نفسها بوجهة النظر التي تقول إن الكثرة أوهام في ذهن الله، ومع ذلك ليس ثمة كثرة في الله، أو أن الله هو الخلاء–الملاء. وهي النظرة التي سوف نؤكدها. إنَّها تتحطم، باختصار، في وحدة الوجود كمذهب متميِّز عن الواحدية.

لا يزال هناك بديل آخر قدَّمه بعض فلاسفة الهنود؛ وهو نظرية ترى أن «الجهل» المسئول عن القول بأن العالم وهم، هو مبدأ كوني غير شخصي، جزء من العالم، وليس حالة لأي ذهن، بشري أو إلهي، لكن هذه النظرية تظهر في البداية وكأنَّ لها معنى نتيجة لسوء استخدام الألفاظ. فكلمات «الجهل»، و«الوهم»، و«الخيال» تُشير بالضرورة إلى الحالات الذاتية لذهن ما، متناهٍ أو لا متناهٍ؛ فالقول بأن «جهل» فقط دون أن يكون جهلًا لأي موجود واعٍ، ليس سوى استخدام لكلمات لا معنى لها. وفي استطاعتنا بالطبع أن نمط اللغة لتقول: إن الحجر جاهل! وهو يقينا لا يعرف شيئًا، لكن حين تُسمِّي ذلك جهلًا، فإنَّ ذلك يعني من جديد، سوء استخدام للغة. ولا شك أنه بسبب طريقة غامضة في إدراك هذه الحقيقة، اخترع الفلاسفة من أصحاب هذه النظرة الكلمة الفجة وهي «الجهالة Nescience»، لكن حتى إذا ما تركنا هذه المسألة فإن علينا أن نشير إلى أن كلمة «الجهالة» أو الجهل بالحجر أو بأي موجود غير واعٍ ليست حالة فيها يمكن أن تُقدِّم أوهامًا أو خيالات كاذبة.

لكن افرض أنَّنا، بغضِّ النظر عن ذلك، وافقنا على القول بأن الجهل هو مبدأ أو خاصية للكون، وليس لأي ذهن، بشري أو إلهي أو حيواني. إن ذلك لا يمكن أن يعني سوى أن الجهل موجود في عالم الصخور والأنهار، والأشجار، والنجوم. وفي استطاعتنا أن نقول الشيء نفسه بكلمات هندسية. إذا لم يكن الجهل موجودًا في «براهمان»، فلا بد أن يكون موجودًا في تجليات براهمان المتناهية، أعني العالم، لكن لكي تكون أشياء مثل الصخور، والأنهار، والأحجار، والأشجار، جاهلة، فلا بد أن تكون موجودة، وذلك يتناقض مع النظرية التي يفترض هذا الزعم تدعيمها.

ليس ثمة مجال، إذن أن تكون هذه الصورة من الواحدية التي لا تنتهي إلى اللغو الفارغ ممكنة. وطالما أنه لا يمكن قبول الثنائية ولا الواحدية، فإنَّنا نصبح مدفوعين نحو المركب منهما في مفارقة وحدة الوجود. وذلك حتى الآن هو التبرير السلبي لوحدة الوجود، وسوف تظهرنا دراستنا القادمة في القسم التالي على أن هناك أيضًا كثرة من التبريرات الإيجابية.

خامسًا: تبرير وحدة الوجود

علينا أن نأخذ، كنقطة انطلاق لنا، تجربة الأنا الخالص، أو الذات الكلية، أو الوعي الخالص، الذي رأينا فيما سبق أنه ينكشف في التجربة الصوفية الانطوائية. وهذه الذات

الكلية، أو الكونية: هي التأويل الديني التأليهي لله. وهي أيضًا «روح براهمان» في الأوبنشاد. وطالما أنها فارغة من كل مضمون تجريبي فهي الخواء عند البوذيين، وهي العدم عند «إيكهارت»، وهي الظلام والصمت الذي يمكن، طبقًا لما يقوله المتصوِّفة، لمواكبة العالم. تلك هي بعض النقاط التي علينا أن نذكرها لنبدأ الآن منها.

سوف تعتمد الخطوة التالية على توضيح أن الذات الكلية هي أيضًا اللامتناهي المطلق. وتتحدث «الماندوكا أوبنشاد» عن «براهمان» على أنه:

> «يعلو على كل علاقة، لا سمة له، لا يمكن التفكير فيه، يبقى كل شيء فيه «ساكنًا»[٣٥] وليست هذه الفكرة «لمحة خاطفة» معزولة، وإنَّما هي تتكرر باستمرار في «الأوبنشاد» في صور مختلفة. وينبغي ألَّا نتصور، خطأً، أنها نتيجة لسلسلة ميتافيزيقية من الحجج، وإنَّما هي تقرير مباشر عن تجربة فورية. ويختلف المطلق في الفيداتنا اختلافًا تامًّا، من هذه الزاوية، عن المطلق عند هيجل وبرادلي، اللذين نسجا المطلق عندهما من خيوط جدلية؛ فهما لم يعترفا أنهما التقيا بالمطلق على نحو مباشر، وأنهما كانا يرويان هذا اللقاء. أمَّا مؤلفو «الأوبنشاد» فقد كانوا من «الرائين»، ولم يكونوا من الفلاسفة العقليين، ودوَّنوا أن ما رأوه كان «يعلو على العلاقة، لا سمة له، لا يمكن التفكير فيه، يبقى كل شيء فيه ساكنًا». وكونه «لا سمة له» تعني أنه يخلو من جميع العناصر الجزئية، وكونه يعلو على كل علاقة، يعني أنه لا توجد فيه كثرة يمكن أن تكون فيها علاقات. وما يعلو تمامًا على جميع العلاقات هو بالضرورة لا متناهٍ؛ ذلك لأن اللامتناهي هو ما ليس محدودًا بأي شيء آخر. ومن ثَم **فهو ما ليس له آخِر**، طالما أن أي آخِر سيُشكل تخومًا له وبالتالي حدودًا. ومن هنا تتحدث «الأوبنشاد» باستمرار عن **الذات الكلية** بوصفها «الواحد الذي ليس له ثانٍ»».

هناك معنيان واضحان فقط تستخدم فيها كلمة «اللامتناهي»؛ الأول هو الذي يستخدمه علماء الرياضة ويعني سلسلة من الحدود لا نهاية لها. ولا يمكن أن يكون

---

[٣٥] تلك هي الكلمات الموجودة في البيت رقم ٧ من الأوبنشاد، التي جعلها «أوربندو» عنوانًا للفصل الثالث من كتابه «الحياة الإلهية». (المؤلف)

اللامتناهي الخاص بالذات الكلية من هذا القبيل. فطالما أنه خواء فارغ فهو لا يتضمَّن أيَّة حدود تُشكِّل سلسلة. بل إن اللاهوتيين، بالمعنى الاصطلاحي، يقولون إن الله ليس موجودًا زمانيًّا، ومن ثَم فإن أزليته لا تعني اللانهائية في الزمان.

ويُمكن أن نجد المعنى الثاني لكلمة «اللامتناهي» بسهولة أكثر في «الأوبنشاد» أو عند اسبينوزا. جاء في «الشاندوجيا أوبنشاد»:

> «حينما لا يرى المرء شيئًا آخر، ولا يسمع شيئًا، ولا يفهم شيئًا آخر، فذلك هو اللامتناهي. وحينما يرى المرء شيئًا آخر، ويسمع شيئًا آخر، ويفهم شيئًا آخر، فذلك هو المتناهي.»[٣٦]

وبعبارة أخرى اللامتناهي هو ما لا يوجد خارجه شيء ولا يوجد شيء غيره. وهذا هو التصور نفسه اللامتناهي الذي ذكره اسبينوزا في تعريفه للجوهر يقول: «أعني بالجوهر، ما يوجد بذاته، وبعبارة أخرى ما لا يحتاج تصوُّره إلى تكوين تصور أي شيء آخر.»[٣٧] صحيح أن اسبينوزا يقوم هنا بتعريف الجوهر بمقدار ما تكون لغته واضحة، وليس اللامتناهي، لكن طالما أن الجوهر عنده هو «اللامتناهي على نحو مطلق» الذي يُميِّزه بعناية من نوع اللامتناهي المنسوب إلى الزمان والمكان، وهذا يعني أنه يُرادف تعريف اللامتناهي.

طالما أن لا تناهي الله لا يُمكن أن يكون من النوع الرياضي، فلا بد أن يكون من نوع اللامتناهي المذكور في الأوبنشاد وعند اسبينوزا. وطالما أن اللامتناهي بهذا المعنى «ما لا يوجد خارجه شيء، ولا يوجد شيء آخر غيره»، فإنَّه ينتج من ذلك أنه ليس ثمة سوى الله؛ فالعالم لا يُمكن أن يكون شيئًا آخر غير الله، ولا يُمكن أن يقع خارجه. وهذا هو مصدر وحدة الوجود في الأوبنشاد، وعند اسبينوزا أيضًا، وهو يُفسِّر بدقة العلاقة بين التجربة الصوفية ووحدة الوجود التي ذكرناها من قبل في ألفاظ غامضة. وهي لا تُعطينا سوى النصف الواحدي من مفارقة وحدة الوجود، وأعني به هوية الله والعالم. ولا بد أن

---

[٣٦] الشاندوجيا أوبنشاد ٧:٢٤، وقد أخذ هذه العبارة من ترجمة «الكتابات المقدسة الهندوسية»، نيويورك، مكتبة إفري مان، ص١٨٣. (المؤلف)

[٣٧] اسبينوزا، الأخلاق، الجزء الأول تعريف رقم ٤. (المؤلف) وقارن أيضًا: ترجمة «علم الأخلاق» لاسبينوزا، للدكتور جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، ص٣٠. (المترجم)

يكتمل ذلك في السياق المناسب بالتحقق من أن هذه الهوية ليست علاقة فارغة أو تحصيل حاصل للألفاظ. بل هي **الهويَّة في الاختلاف**، غير أن رؤية هوية الله والعالم هي الخطوة الأولى نحو وحدة الوجود، إنَّها ما يُميِّز وحدة الوجود عن الثنائية، وتظهر الأخيرة على أنها تأويل ناقص غير مُقنع للوعي الصوفي. ولا شك أن اللاهوتيين كانوا على حق تمامًا في إدراكهم أنَّ مَن يتخذ هذه الخطوة لا بد بالضرورة أن ينتهي إلى وحدة الوجود. وهكذا نجد أن وحدة الوجود تفرض نفسها علينا عن طريق التصوف جنبًا إلى جنب مع الفهم السليم لمعنى فكرة اللامتناهي.

ولا يستطيع اللاهوتيون الإفلات من قوة هذا الاستدلال، ما لم يقدموا معنًى آخر لكلمة «اللامتناهي» يختلف عن المعنيين السابقين. لكنَّهم سيجدون أنفسهم عاجزين عن ذلك. والبديل الوحيد المتبقي — بعيدًا عن الإذعان الأحمق لفكرة إله متناهٍ — هو التسليم بأنَّنا حين نقول إن الله لا متناهٍ، إمَّا أن يكون حشوًا لغويًّا محضًا، أو يكون تمجيدًا فارغًا. وهذا ما اعتقده في الواقع كثير من الكتاب الذين حيَّرتهم لغة اللاهوتيين الذين يتحدثون عن الله على أنه لا متناهٍ دون أن يتدبروا معنى هذه الكلمة. فمثلًا برفسور «ش. د. برود» كتب يقول «لا أعرف كيف يُمكن أن تؤخذ عبارات اللاهوتيين عن الكمال الأخلاقي لله، أو القدرة على كل شيء، أو العلم بكل شيء، بحرفيتها. فربما كان دفع صفات الله إلى حدودها القصوى إنَّما يقصد به الإطراء فحسب.»[٣٨]

لقد تحدَّثت حتى الآن، في هذا القسم، عن وحدة الوجود كنظرية عن العلاقة بين الله والعالم، بصفة عامة. وسوف يكون مفيدًا أن نوجِّه انتباهنا، عند هذه النقطة، إلى الجانب الخاص من وحدة الوجود الذي يتعلَّق بالعلاقة بين الله والذات الفردية أثناء الاتحاد الصوفي. لقد رأينا أن كلًّا من المتصوِّفة المسيحيين والمسلمين، يتحدَّثون بكثرة عن تجربتهم الباطنية، بوصفها تجربة هوية مع الله. وذلك ما جلب عليهم الاتهام بالواحدية أو وحدة الوجود. سوف أواصل السير وأتساءل عمَّا إذا كان يُمكن للمرء أن يجد في كتاباتهم أي دليل مباشر، لا فقط عن الهوية، بل عن الهوية في الاختلاف: فهل لا توجد فقط تأويلات خاصة بوحدة الوجود تقوم على أساس تجاربهم، بل تجارب وحدة وجود فعلية؟ وأنا أعني بتجربة وحدة الوجود تجربة الهوية في الاختلاف بين الله والعالم، أو

[٣٨] ش. د. برود، «الدين، والفلسفة، والبحث النفسي»، نيويورك، عام ١٩٥٣م، ص١٦٤. (المؤلف)

بين الله والروح؛ فإذا كانت هناك مثل هذه التجارب، فسوف تكون تأكيدًا قويًّا لوجهة نظرنا القائلة بأنَّ وحدة الوجود — لا الثنائية ولا الواحدية — هي العبارة الصحيحة عن التصوف.

أعتقد أن في استطاعتنا أن نجد قدرًا لا بأس به من الشواهد. لكنَّا لا بد أن نضع في أذهاننا عند قراءتها، أنَّنا لا نستطيع، كقاعدة، أن نتوقَّع من الصوفية عبارة واضحة عن جانبي مفارقة وحدة الوجود. ولا عبارة تُعطي تأكيدًا مماثلًا للجانبين معًا؛ فأقوالهم «الهرطقية» المزعومة تميل، عمومًا، إلى جانب الهوية، ولا تذكر الاختلاف. وهذا ما يوقعهم في مشاكل، لكن هذا ما ينبغي أن نتوقَّعه؛ ذلك لأنَّ الاختلاف بين الله والذات المتناهية هو ما يُسلِّم به كل إنسان بالفعل بوصفه مسألة طبيعية لا تحتاج إلى متصوِّف ولا إلى فيلسوف ليوضِّحها. أمَّا الهوية فهي اكتشاف خاص للمتصوِّف، ولهذا نراه يهتم بالحديث فقط عن هذا الجانب أو يضعه، على الأقل، في مقدمة رسالته. وفي استطاعتنا أن نتقدَّم، مع هذا التحذير، إلى الشواهد.

سوف أقتبس هنا مرة أخرى فقرة من «إيكهارت» سبق أن اقتبستها بالفعل في سياق آخر؛ فهو يتساءل ماذا يحدث للروح التي فَقَدت ذاتها المناسبة في اتحادها مع الطبيعة الإلهية. وكلمة «المناسبة» هنا تُستخدم بمعنى «الخاصة بالمرء» أو «الفرد» حتى إن الذات «المناسبة» تعني الذات بوصفها فردًا منفصلًا، هو الذي «يضيع» أو يتلاشى في تجربة الفناء، في الوحدة الإلهية، فما الذي يحدث له عندئذ؟ كتب إيكهارت:

> «هل تجد الذات نفسها أم لا؟ ... لقد ترك لها الله مسافة ضئيلة تعود منها إلى ذاتها ... وتُعرِّف نفسها على أنها مخلوقة.»

لقد عبَّر عن الفكرة تعبيرًا غريبًا، ونحن بالطبع لا نجد اللغة الواضحة للهوية في الاختلاف، لكن من الواضح أن «المسافة الضئيلة أو الضيقة» هي المسافة التي تظل فيها «الأنا» محتفظة بذاتها الفردية عندما «تضيع» في **الوحدة الإلهية**. وكلمة «تضيع» تُشير إلى هوية الله والروح، في حين أن «المسافة الضئيلة» هي عنصر الاختلاف.

ويُمكن أن نقتبس من «سوزو» أيضًا في نفس المعنى، عبارة كنت قد اقتبستها في سياق آخر:

> «إن الروح في اندماجها على هذا النحو بالله، تتلاشى، لكنَّها لا تتلاشى كلية.»

ولا شكَّ أن هذه العبارة تحمل معنى عبارة «إيكهارت» عن «المسافة الضئيلة»، ومن ثَم فيمكن أن نتخذها دليلًا على الهوية في الاختلاف، لكن من الصواب أن نقول إن العبارة التالية مباشرة قد تبدو مناقضة لذلك فـ«سوزو» يستطرد قائلًا:

«ذلك لأنَّ الروح تتلقى في الواقع بعض الصفات من الألوهية، لكنَّها لا تصبح الله بالطبيعة ... فهي لا تزال شيئًا مخلوقًا من العدم، وتواصل أن تكون كذلك إلى الأبد.»

ولا شكَّ أن العبارات الأخيرة تُبشِّر بالثنائية، ومع ذلك فيبدو لي أن القراءة الواعية للفقرة كلها تكشف اختلافًا في النغمة أو في «الشعور» بين العبارة الأولى وبقية الفقرة. إذ يبدو لي أن العبارة الأولى هي تقرير مباشر عن تجربة «سوزو»، فقد **شعر** بتلاشي روحه في اللامتناهي وباندماجها معه، لكن ليس «اندماجًا كليًّا»؛ فالمسافة الضئيلة ما زالت هناك، لكن يبدو لي أن بقية الفقرة كُتبت بعد أن خلَّف التجربة المباشرة وراءه، وهو الآن يتحدَّث كابن مخلص للكنيسة، مؤوِّلًا تجربته تأويلًا ثنائيًّا.

وفي اعتقادي أنَّنا ربما ألقينا الضوء على هذا الموضوع، لو أنَّنا نظرنا إلى الشواهد المعاصرة لتجربة «الفناء»، و«الاندماج» في اللامتناهي. على نحو ما وجدنا في حالات مثل حالة «تنسون»، و«كويستلر». وكما لاحظت فيما سبق، هناك سيكولوجيا واعية لم تكن موجودة عند المتصوِّفة الكلاسيكيين أو متصوِّفة العصور الوسطى، فاستنباطهم كان أبعد ما يكون عن الدقة بالنسبة لنا، رغم أنه ينقصه من بعض الجوانب عظمة الصوفيين القدماء. وعلينا أن نتذكَّر أن ضياع الفردية عند «تنسون» التي شعر أنها «ذابت وتلاشت في وجود بغير حدود أكانت بالنسبة له» ليست انطفاء، بل الحياة الحقيقة الوحيدة، لكن أي مفارقة هذه! «أنا» «تنسون» أجد أن هذا الفرد «تنسون» يختفي، وليس ذلك انطفاءً لـ «تنسون»، وإنَّما هو حياته الوحيدة الحقيقة. وربما اتضح الشيء نفسه إذا أشرنا إلى اللغة التي يستخدمها «كويستلر» يقول: «**أنا** أتوقَّف عن الوجود؛ لأنني تلاشيت في البركة الكلية.» لكنَّه يستمر فيقول: عندما تتوقَّف «الأنا» عن الوجود على هذا النحو فإنَّه يمر بتجربة «السلام الذي يفوق كل فهم»، فمن الذي يمر بهذه التجربة؟ لا يُمكن أن يكون سوى «أنا» «آرثر كويستلر»، فأنا أظل أنا حتى عندما أختفي أو أتلاشى في الوجود اللامتناهي. ومن الواضح أن هنا تعبيرًا عن الهوية في الاختلاف. فبمقدار ما أختفي في الوجود اللامتناهي، وأتوقَّف عن أن أكون أنا نفسي، فإنني أصبح متحدًا في هوية واحدة

مع ذلك الوجود، لكن بمقدار ما أظل شاعرًا بأنَّني «أنا» كويستلر أو «تنسون»، يمر بتجربة السلام أو الغبطة، فإنَّني أظل ذاتي الفردية، وأكون متميِّزًا عن الوجود اللامتناهي. ألا تُلقي هذه الفقرات الضوء، بوضوح، على الأقوال التي كانت غامضة عند «إيكهارت» و«سوزو»؟ لستُ أعرف كيف يُمكن الشك أنهما معًا، فضلًا عن الكُتَّاب المعاصرين، قد مرُّوا بتجارب واحدة عن هذا الفناء. غير أن المتصوِّفة القدامى عبَّروا عنها بلغة غامضة ملتبسة الدلالة، وكان المعاصرون أشد وضوحًا وأكثر دقة. ما قلناه الآن توًّا عن الفقرات المقتبسة من «تنسون» و«كويستلر» يُمكن من ثم تطبيقه على «إيكهارت»، و«سوزو» فلا بد أنهما مرًّا بنفس هذه التجربة: تجربة الهوية في الاختلاف، ولو صحَّ ذلك، فإن وحدة الوجود عندئذٍ ليست مجرد نظرية عقلية بعيدة تقوم على أساس التجربة، بل هي نسخة طبق الأصل من التجربة ذاتها. بل هي بالطبع، وصف مباشر يتضمَّن الحد الأدنى أو المستوى الأدنى من التأويل، لكنَّه لا يتضمَّن المستوى الأعلى من البناء العقلي للنظرية الفلسفية.

لم يبقَ سوى أن نعرف لماذا يخشى اللاهوتيون والسلطات الكنسية على هذا النحو من وحدة الوجود، ويسرعون إلى إعلان الهرطقة بوصفها أقل علامة لها، ثم نسأل أنفسنا: أيُمكن أن نُقدِّم «مصالحة» بين الشرق والغرب في هذا الموضوع؟

يبدو أن هناك ثلاثة أسباب رئيسية لعدم ثقة المؤلهين في وحدة الوجود:

أولًا: يُركز التأليه على فكرة إله شخصي، بينما وحدة الوجود فيما بدت للمفكرين الغربيين تتجه نحو **مطلق غير شخصي**. إن من ماهية العبادة المسيحية، وقل مثل ذلك في الإسلام واليهودية، أن يتوجَّه العابد في صلاته إلى الله، ويسأل العون والغفران والنعمة. لكن أيُمكن له أن يُصلِّي للعالم، أو يسأل الغفران والنعمة من المطلق؟

ثانيًا: الاعتراض المُثار هو أنه إذا كان العالم — كما تزعم وحدة الوجود — وكل ما يوجد فيه إلهيًّا، كان الشر الموجود فيه لا بد أن يكون إلهيًّا أيضًا. وهناك صورة أخرى للاعتراض تقول: إذا كان الله فوق جميع التمييزات، فلا بد أن يكون عندئذٍ فوق الخير والشر. وفي الحالتين ستكون جميع التمييزات غامضة أو يُنظر إليها على أنها وهمية.

ثالثًا: هناك شعور تؤكِّده جميع الديانات ذات الأصل السامي «بالرهبة» من الله. وهذا واضح جدًّا في تصوُّر «رودلف أوتو» «للسر الأعظم»؛ فالإنسان لا شيء أمام الله، ذرة من الغبار أو الرماد، فهو موجود آثم، غريب عن الله أو بعيد عنه، وهو في حالته الطبيعية التي لم تتخلَّص من الخطيئة لا يستطيع إلَّا «أن يفر من وجه الله». مثل هذا

الموجود، من المحال، بل من التجديف على الله، أن يدَّعي الاتحاد معه، بمعنى الهوية مع الله؛ فهناك هوة عميقة بين الله والإنسان، وبين الله والعالم. وسوف أتناول هذه النقاط الثلاث واحدة إثر أخرى.

أولًا: لقد سبق أن بيَّنا (في الفصل الثالث، القسم الخامس) في التعارض المزعوم بين تصوُّر التأليه لإله شخصي، والتصوُّرات اللاشخصية لمذهب وحدة الوجود، إنَّه لمَّا كان التصوف يؤدي إلى مفارقة تقول إن الله متحد مع العالم ومتميِّز عنه في وقت واحد، فإنَّه يؤدي كذلك إلى مفارقة تقول إنَّه شخص ولا شخص في آن معًا. إن ديانات التأليه تميل إلى التركيز تمامًا على جانب واحد من هذه المتناقضة. أمَّا القول بأن فلسفة وحدة الوجود في الفيدانتا تحتوي على تركيز مماثل على الجانب الآخر، فذلك ليس بهذه الدرجة من الوضوح، لكنَّها حتى إذا فعلت فإن المصالحة لا بد أن تكمن في قبول المفارقة ككل؛ فالله شخص وغير شخص، والشخصية هي في آنٍ معًا متحدة ومختلفة عن اللاشخصية.

ثانيًا: علينا أن ننظر في الاعتراض الذي يقول إن وحدة الوجود تُقوِّض التمييزات الأخلاقية. هناك معنًى لا بد أن نقول فيه إنَّه لو صدق ذلك على وحدة الوجود، فلا بد أن يصدق كذلك على الثنائية أو أيَّة نظرية أخرى محتملة عن العلاقة بين الله والعالم، أو أن المشكلة التي يُقدِّمها الشر أمام جميع الفلسفات التي تتضمَّن تصوُّرًا للإله الخيِّر العادل هي من الناحية الجوهرية نفس المشكلة، فلو أنك كنت تؤمن بأنَّ الموجود الخيِّر الكامل القادر على كل شيء خلق العالم، وإذا كان العالم يحتوي على الشر، فلا بد أن يكون هذا الموجود الكامل هو الذي خلق الشر أيضًا. تلك هي صورة المشكلة التي تعرض نفسها أمام الثنائي، أمَّا لو كنت تؤمن أن العالم يتحد ببساطة مع الله (الواحدية)، أو يتحد معه ويتميَّز عنه في وقت واحد (وحدة الوجود)، عندئذٍ فما دام الشر موجودًا في العالم، فلا بد أن يكون هناك شر عند الله. هاتان صورتان من مشكلة واحدة.

ربما اعتقد صاحب التأليه أنه قادر على حل المشكلة، أو أن اللاهوتيين عنده قادرون على ذلك؛ فالقديس توما الأكويني، وغيره فعلوا ذلك. أمَّا صاحب وحدة الوجود فهو غير قادر على حلها. ولا بد أن يتلمَّس القارئ العذر إذا ما ذهبنا إلى أنَّ هذه الثقة بالغة السذاجة؛ إذ من المحتمل أكثر أن المشكلة إمَّا أن تكون غير قابلة للحل بواسطة العقل البشري، أو يُمكن حلها، سواء كان المرء من أصحاب التأليه، أو وحدة الوجود.

ويُمكن أن تتخذ المشكلة صورة إظهار أنه لو كان الله — بغض النظر عن مشكلة علاقته بالعالم — كما هو في ذاته فوق جميع التمييزات، كما يجزم المتصوِّفة جميعًا، فإنَّه لا بد عندئذٍ أن يكون فوق الخير والشر، أعني محايدًا أخلاقيًّا، بدلًا من أن يكون خيِّرًا كما يتطلَّب الوعي الديني المألوف. إن جوهر موعظة «إيكهارت» التي أعطاها «بلانكي» في ترجمته رقم ٢٣، يُلخِّصها عنوان «التمييزات تضييع في الله». وهي نفسها وجهة نظر «روز بروك». والواقع أن ذلك كله ينتج من تصوُّر الحالة الصوفية الانطوائية بوصفها تعلو على كل كثرة، وذلك يتناقض مع الإيمان بأنَّ الله يقف إلى جانب الخير والاستقامة وضد الشر، لكن لا بد من النظر إلى ذلك الاعتراض على أنه اعتراض ضد التصوف بما هو كذلك، وليس له علاقة خاصة بوحدة الوجود، ومن المفيد أن نؤكِّد الحقيقة، وهي أن مشكلة الشر هي مشكلة عامة أمام الوعي الديني، وهي ليست أسوأ أمام وحدة الوجود، منها أمام أيَّة فلسفة دينية أخرى.

لا يُمكن أن يكون هناك شك، في رأيي، فيما كان يُمكن أن يقوله «إيكهارت»، رغم أنَّني لا أستطيع أن أسترجع أيَّة فقرة مما قاله بالفعل. فليس على المرء سوى أن يطبق مبادئه العامة، وسوف يجد أنه استغل التفرقة بين الله والألوهية؛ ففي الألويهة تضيع جميع التمييزات، ولا شك أن ذلك يشمل التمييز بين الخير والشر. وبهذا المعنى فإن الله، أو بالأحرى الألوهية، «تعلو على الخير والشر». لكن مثلما في فكر «إيكهارت»، فليس ثمة نشاط خلَّاق أو غيره في الألوهية، لكن ذلك موجود مع الله، فكذلك أيضًا، رغم أن الألوهية لا هي عادلة أو غير عادلة، فإن الله — مع ذلك — عادل ولا شر معه، وهو يُدافع عن العدل، لكن كما رأينا، فإن الفصل الكامل بين الألوهية والله، لا يُمكن قبوله. ومن هنا فإن الفصل الثنائي لا بد أن يُفسح المجال للهوية في الاختلاف، وفي الفقرات الأكثر عمقًا التي اقتبسناها في الفصل الثالث (القسم الخامس)، أدرك إيكهارت نفسه ذلك. وفي النهاية لا نستطيع أن نهرب من مفارقة أن الله في وقت واحد يتضمن الشر ولا يتضمنه.

وقد يكون من المفيد أن نُحاول هنا تفسير كيف يميل المتصوِّف — كما يعتقد المؤلف — إلى الشعور بهذه المشكلة بوصفها مشكلة عملية؛ فالغالبية العظمى من المتصوِّفة، بما أنهم ليسوا فلاسفة نظريين، لم تشغلهم المشكلة فيما يبدو، ولا التناقض الظاهر، كما يفعلون عمومًا بين الرأي، الذي يقول إن الله يجاوز جميع التمييزات، وأنه مع ذلك عادل. أو أن الصوفي — كغيره من الناس — يُمكن أن يلجأ إلى بعض المراوغات والحيل — أو كلها — اللاهوتية المألوفة، كالقول مثلًا بأن الشر عدم للوجود، ومن ثم فهو لا يوجد

وجودًا حقيقيًّا، أو أن مظهر الشر يعود إلى رؤية جزئية متناهية، ولا بد أن يختفي إذا نظرنا إلى الكون ككل. أو أن الشر يُسهم في خير العالم، بنفس الطريقة التي يُسهم بها جزء من العمل الفني يكون قبيحًا إذا ما عزل عن جمال اللوحة كلها.

لكن لا يزال علينا أن نتساءل ما هو الموقف العملي للمتصوِّف. إن الإجابات المفيدة التي ترد إلى ذهني، لا من الأقوال المنشورة لمتصوِّفة العالم المشهورين، بل من إشارات قليلة تناثرت أثناء الحوار مع متصوف أو اثنين من الذين كانت لهم تجارب صوفية؛ يقول «هـ. س» إنَّ مشكلة الشر لا تجد لها في التجربة الصوفية أي حل عقلي أو منطقي، بل انحلَّت المشكلة وتوقفت عن الوجود، فلا **يوجد** حل عقلي. غير أن الصوفي يصل إلى وجهة نظر ما، يوافق فيها على نوع ما من القبول لوجود الشر، بينما يواصل مع ذلك، في الوقت نفسه، رفضها ومحاربتها. وتلك نفسها مفارقة. أمَّا «ب. ط»، فهو يقول إن أول تجربة صوفية له قد جاءته عندما صعقه الموت الفجائي لشخص ما كان حُبُّه مركز حياته. ولقد وجد نفسه في تجربته الصوفية وقد تصالح تمامًا مع حزنه، واختفت كل تعاسة، **رغم أن الحزن لم يكف عن أن يكون حزنًا**. ويتحدَّث «ن. م» عن نفس المفارقة، فيقول إن تجربته أعطت معنًى للحياة التي كانت من قبل بلا معنًى، لكن عندما سألته هل تقصد بعثورك على معنى الحياة أنَّك عثرت على غرض للعالم أو للحياة نفسها، بالمعنى الغائي المألوف، أنكر ذلك، قائلًا إن الأشياء **موجودة** فحسب، ولا غرض لها يُجاوز ذاتها، فالعالم والحياة «كافيان» على ما هما عليه. ثم أضاف «إن الرجل الذي ليس قانعًا ولا راضيًا بما هو موجود، لا يعرف ببساطة ما هو. وهذا هو كل ما تعنيه وحدة الوجود عندما لا يزخرفها القول بأنها نظرية فلسفية». ولم يدَّعِ «ن. م» أن تلك مسألة واضحة، ولا أنها تزودنا بأي حل عقلي للمشكلة. ومن الواضح أن موقفًا جديدًا دخل حياته، موقفًا قَبِل ما حدث تمامًا بل ربما بغبطة، بما في ذلك الشر والألم، على حين أنه لم ينكر في الوقت نفسه أن الألم ألم، وأن الشر شر. ألم تكن صرخة «أيوب» الشهيرة: «رغم أنه ذبحني، فإنَّني أثق به»، تُعبِّر عن هذه الروح نفسها؟ ولهذا فكثيرًا ما أطلق على هذه المشكلة اسم **السر**. وهي تسمية صحيحة، لكن كلمة «السر» ينبغي ألَّا تُفهم بمعناها المبتذل على أنها شيء قابل، بغير شك، للتفسير العقلي، ومع ذلك فهي لا تُفسَّر عقليًّا. «السر» بالمعنى الديني يعني ذلك الذي يجاوز تمامًا إمكان الفهم العقلي، والحل الوحيد، في حالة الشر، هو القبول — بغبطة — لذلك السر، الذي لا يشمل مع ذلك تحمل الشر بمعنى الفشل في محاربته.

ثالثًا: الاعتراض الثالث الذي تُفهم به وحدة الوجود عمومًا هو أنها تنحو نحو إلغاء «الخشية» أو «الرهبة» من الله، وانعدام الإنسان في حضرة الله، التي تُركِّز عليها ديانات التأليه. ولقد قيل إنَّ الشعور بهذه الرهبة سوف يمنع الإنسان من أن يدَّعي الهوية مع الله.

غير أن الرد المقنع على ذلك، على المستوى النظري، سوف يأتي من القول بأنه سوء فهم لوحدة الوجود عندما يرى جانبًا واحدًا فحسب من المفارقة، أعني جانب الهوية بين الله والإنسان. غير أن وحدة الوجود تؤكِّد أيضًا آخرية الله عن الإنسان والعالم، ولو أنَّنا أردنا أن نستخدم مجاز الهوة بينهما ففي استطاعتنا أن نفعل ذلك، ونجعل الهوة تتسع كما يشاء خيالنا، ونظل مع ذلك من أصحاب وحدة الوجود. فهل لو فهم رجل اللاهوت ذلك، يكف عن معارضته المستميتة لمذهب وحدة الوجود؟

وإذا كان صاحب مذهب وحدة الوجود يؤمن مثل الثنائي تمامًا، بوجود هوة تفصل بينه وبين الله، فإنَّه يستطيع كذلك أن يُغذِّي داخل ذاته مواقف الخشية والرهبة، والاغتراب والانعدام. والواقع أنه سيكون شيئًا عجيبًا أن تفترض أن الإنسان لا يستطيع أن يشعر بالرهبة أو الخشية، أو جلال الكون وعظمة خالقه، دون أن يُسلِّم بولائه لنوع ما من الميتافيزيقا أو العقيدة اللاهوتية.

الفصل الخامس

التصوف ... والمنطق

أولًا: المفارقات الصوفية

تُنبِّهنا الكتابات الصوفية في جميع أنحاء العالم إلى أنه توجد علاقة فريدة تمامًا بين التصوف والعقل، ولا يُمكن لأي مزاعم أخرى للفكر أو التجربة أن يكون لها بالفعل علاقة مماثلة، والعبارة الشائعة تقول إن التصوف «فوق» العقل. وربما كانت كلمة «فوق» هنا تحمل معنى القيمة. وهي تُستخدم لأنه يظن أن عالم الصوفي هو عالم إلهي وليس عالمًا أرضيًّا فحسب.

سوف ننظر في العلاقة بين التصوف والقيم فيما بعد، لكنَّنا في هذا الفصل لسنا معنيين بهذا الموضوع. ومن ثَم فلا بد أن نتجرد من «فوقية» التصوف، فما هو فوق «س» هو يقينًا خارج «س» بمعنًى ما. ومن المحتمل لذلك، أن يكون الاعتقاد هو أن التجربة الصوفية تقع، بمعنى ما، خارج نطاق العقل. وينشأ ذلك أساسًا من كتابات العالم الهائلة حول هذا الموضوع. غير أن ذلك حتى الآن غامض جدًّا. ولا توجد، على ما أعلم، نظرية واضحة عن العلاقة الفعلية بين التصوف والعقل؛ فالكتابات حول هذا الموضوع ليست سوى خليط من الأفكار المضطربة التي لم يتجاوز أي منها حدود الاقتراح، فليس ثمة نظرية محددة. وغرضنا في هذا الفصل هو فحص هذه الاقتراحات المتضاربة، واستخراج نظرية.

أولًا: لا بد أن نُحدِّد المعنى الذي نفهم فيه كلمة «العقل». وسوف أفهمها بقوانين المنطق الثلاثة المعروفة. ولا شك أنه يُمكن أن يُقال إن ذلك استخدام ضيق جدًّا للكلمة. ألا ينبغي أن يدخل المرء في تعريفه الاستدلال الاستقرائي أو حتى مجال الفكر التصوري

كله؟ قد تتسع كلمة «العقل» أكثر لتشمل ما يُعتبر «معقولًا» بأي معنًى. غير أنَّ المعقول بهذا المعنى لا علاقة له بالمنطق، فهو مصطلح «قيمة» في جميع الأغراض؛ فالاعتدال في كل شيء، أو طريق الوسط، كثيرًا ما كان يُعتبر أمرًا معقولًا أكثر من الأفعال القصوى من أي نوع. غير أن الاعتدال ليس أكثر منطقية من الطرفين القصيين، إنَّه فقط أفضل منهما من منظور القيمة، ولهذا يوصي بالطريق الوسط لأنه **خير** طريق.

علينا أن نُبرِّر الاستخدام الضيق لكلمة «العقل». ويُمكن التبرير في ضرورة تقطيع الأشياء إلى أجزاء، ودراسة كل جزء من الموضوع على حدة. وسوف نصل إلى تلك المعاني الواسعة للعقل في الوقت المناسب. وعندما يقول الصوفي إن كشفه يقع خارج العقل، فمن الواضح أنه لا يعني بذلك أنه يقع خارج نطاق المعقول. ولا شك أنه سوف يذهب إلى أن غاية الحياة الصوفية، هي الغاية الوحيدة المعقولة لأنْ يحياها الإنسان. ولهذا كان من الأفضل دراسة هذا الموضوع تحت عنوان العلاقة بين الأخلاق والتصوف (الفصل الثامن).

ثانيًا: علينا بعد ذلك أن نُبرِّر التضييق الأبعد للموضوع الذي يجعلنا نستبعد الاستدلال الاستقرائي والتفكير التصوُّري بصفة عامة. أمَّا العلاقة العامة بين التصوف والعقل وتصوُّراته، فمن الأفضل إرجاء مناقشتها حتى نصل إلى الفصل الخاص بالتصوف واللغة (الفصل السادس). لقد قيل إنَّ التجربة الصوفية لا يُمكن على الإطلاق جعلها تصوُّرية، وقيل إنَّه لهذا السبب كانت «مما لا يُمكن التفوه به». وسوف نجد أن مناقشة هذا الموضوع في الفصل القادم سوف تظهر في الحال موضوع العقل وعلاقته بالتصوف. ولا شكَّ أن الصوفي عندما يقول إن تجربته هي «فوق» العقل، فربما كان يقصد **في آنٍ واحد**، أنها خارج نطاق المنطق، وأنها تجاوز حدود الفهم تمامًا. ولا شك أن العبارتين مرتبطتان أوثق ارتباط، وربما تضمَّنت كل واحدة منهما الأخرى، لكن في استطاعتنا أن ننظر فيهما، واحدة إثر الأخرى، وسوف نتناول أضيقهما أولًا.

لقد ركزت في الفصول السابقة من هذا الكتاب على طابع المفارقة الأساسي للوعي الصوفي. ولستُ في حاجة إلَّا أن أُذكِّر القارئ بمفارقة وحدة الوجود التي تقول إن الله والعالم متحدان وغير متحدين أو متمايزان في آنٍ معًا. وبمفارقة الإيجابي-السلبي، أو الخلاء-الملاء، بجوانبه الثلاثة. وأنَّ الواحد أو العقل الكلي شخص غير شخص، له صفات وليس له صفات، دينامي وساكن في وقت واحد. وبمفارقة فناء الفردية، عندما أكف عن أن أكون موجودًا. ومع ذلك أظل في فرديتي، وبالمفارقة التي تقول إن مَن يصل إلى

«النرفانا» لا يكون موجودًا ولا غير موجود. وبمفارقة التجربة الصوفية الانبساطية التي تقول إن موضوعات الحواس هي واحدة وكثيرة في وقت واحد، وهي متحدة ومتميزة في آنٍ واحد. وهذه المفارقات لم يدسها المؤلف على التصوف، بل اكتشفها ووثَّقها توثيقًا كاملًا بدراسة أقوال المتصوِّفة أنفسهم. وسوف نقول إنَّه على الرغم من أن أحدًا ممنْ له علاقة بالموضوع يشك في أن أقوال المتصوِّفة هي **بمعنًى ما** تنطوي على مفارقة، فإن المؤلِّف قدَّم تأويلًا متطرفًا لهذه الواقعة بإصراره على أن المفارقات هي تناقضات منطقية صارخة. وأنه يُمكن تقديم تأويلات أقل عنف بكثير تبرهن على فروض مقنعة لتوضيح وتفسير وقائع هذه الحالة. وأعتقد أنه من الصواب تمامًا أن نقول إن تناول المفارقة الصوفية على أنها نفس التناقض الصارخ، ليست مسألة واضحة أو واقعة لا جدال فيها، بل هي بالأحرى تأويل ينبغي تبريره.

سوف نبدأ بدراسة النظريات الأقل تطرفًا، التي يُمكن تقديمها لنرى ماذا يُمكن أن يُقال معها أو عليها؛ فهي محاولات لحل المتناقض أو التخلص منها، وهناك فيما أعتقد أربع نظريات ممكنة، وهي:

(١) نظرية المفارقة البلاغية.
(٢) نظرية الوصف الخطأ.
(٣) نظرية الوضع المزدوج.
(٤) نظرية الالتباس.

ثانيًا: نظرية المفارقة البلاغية

تقول هذه النظرية إن المفارقات هي مجرد مفارقات لفظية، وهي لا تُفسد الفكر ولا التجربة. إذ يُمكن التعبير عن التجارب نفسها، والأفكار نفسها، دون أن تفقد مضمونها في لغة تخلو من المفارقة. فالمفارقة هي حيلة بلاغية هامة، يستخدمها الكاتب في أي مشروع تمامًا، بغرض كسب التأييد، مُعبِّرًا عن مضمون الفكرة بأسلوب مؤثر، وهو يُجبر القارئ على أن يتوقَّف ويُفكِّر، وينتبه بجدية إلى الأفكار التي يُمكن بأسلوب آخر أن يمر عليها سريعًا، ويتركها دون أن يفهمها سوى نصف فهم؛ فالمفارقة اللغوية أو البلاغية يُمكن أن يكون لها أيضًا قيمة جمالية إيجابية وجمال شعري. ويحدث ذلك بسبب أن المفارقة يُمكن أن تتخذ شكل الإيقاع المطَّرد، والتوازن بين الجمل المتعارضة، بحيث تتبع الواحدة

منها الأخرى، بطريقة المقطوعة الشعرية القديمة، أو بغيرها. انظر مثلًا إلى الأبيات الآتية للشاعر ت. س. إليوت:

«لكي تصل إلى ما لا تعرفه،
عليك أن تسير في طريق هو طريق الجهل،
لكي تصل إلى ما لست أنت،
عليك أن تسير في طريق تكون فيه لست أنت،
إن الشيء الذي لا تعرفه هو الشيء الوحيد الذي تعرفه،
ما تملكه هو ما لا تملكه،
وحيثما تكون أنت، فإنَّك لا تكون أنت ...»[١]

ولا شكَّ أن المفارقة التي يستخدمها «إليوت» هنا هي حيلة لغوية مؤثرة، لكن حتى هنا يُمكن للمرء أن يتساءل عمَّا إذا كان ذلك هو كل شيء، فهناك نغمة صوفية في شعر إليوت تُجاوز مجرد البلاغة.

لكن علينا العودة إلى الاقتراح الذي يقول إن المتصوِّفة يستخدمون المفارقة، إمَّا لتعزيز الجمال أو الشعر في لغتهم، أو من أجل الغرض المذكور فيما سبق، وهو جعل القارئ يتوقَّف ويُفكِّر، لنجد أنه ليس ثمة مبرر على الإطلاق يمنع المتصوِّفة من الحصول على ميزة الرجوع إلى منابع اللغة لجعل أقوالهم مؤثرة، لكن سوف أحاول أن أُبيِّن أن هذه النظرية تفشل في تفسير الوقائع.

دعنا ننظر في بعض الأمثلة؛ فنحن نجد في «إيزا أوبنشاد» الفقرة الآتية (وهي التي سبق أن اقتبستها جزئيًّا):

«إن ذلك الواحد، وإن كان عديم الحركة، إلَّا أنه أمضى من الذهن،
وهو وإن كان ساكنًا لا يتحرَّك، إلَّا أنه يفوق في سرعته كل العدَّائين،
إنَّه يتحرَّك، ولكنَّه لا يتحرَّك.
إنَّه بعيد ومع ذلك فهو أيضًا قريب.
وهو داخل ذلك كله، وهو أيضًا خارج ذلك كله.»[٢]

---

[١] ت. س. إليوت، «الفصول الأربعة»، نيويورك، هاركوت. (المؤلف)

[٢] «الكتابات الهندوسية المقدسة»، مرجع سابق، عام ١٩٤٣م، ص٢٠٧. (المؤلف)

وليس هناك مبرر للشك في أن التوازن في الجمل المتعارضة كما هي الحال في القول بأنه «يتحرَّك، ولكنه لا يتحرَّك» فيها متعة، والرائي يستمتع بها لأثرها الجمالي على الرائي الذي كان في الأصل مسئولًا عنها، لكن أهذا هو كل شيء؟

ربما سألنا السؤال نفسه عن الفقرة الآتية من «لاو-تسو» التي يتحدَّث فيها عن «التاو Tao».[٣]

«عندما تنظر إليه، فإنَّك لا تستطيع أن تراه،
فهو يُسمِّي: ما لا شكل له.
وعندما تُصغي إليه، فإنَّك لا تسمعه،
فهو يُسمَّى ما لا صوت له.
عندما تُحاول أن تدركه. فإنك لا تستطيع أن تُمسك به،
فهو يُسمَّى الخفي ...
إنَّه عالٍ، لكنَّه لا يُضيء،
إنَّه أسفل، لكنَّه ليس مظلمًا،
إنَّه يمتد إلى ما لا نهاية.
ولا اسم له ...
فهو يعود إلى العدم ...
أنت تواجهه، لكنَّك لا تستطيع أن ترى جبهته.
أنت تتبعه، لكنَّك لا تستطيع أن ترى طهره ...»[٤]

هل هذا شعر فقط، وخداع لغوي؟ الواقع أنه أداء شعري لمفارقة **الخلاء-الملاء**، فهو بلا شكل، وفارغ، وخواء، ومع ذلك فهو «التاو» العظيم. واكتمال الحقيقة الواقعية. والنص الذي اقتبسناه من «إيزا أوبنشاد» هو أداء شعري للجانب الدينامي الساكن من المفارقة نفسها. ومن ثَم فَلِكي نحسم السؤال عمَّا إذا كان النصان المقتبسان بلاغيَّين

[٣] «التاو» كلمة صينية معناها الطريق أو المنهج أو النظام. ويُقصد بها أسلوب الحياة، أو الطريق الصحيح، وهو طريق السماء، وهو أيضًا نظام الكون. (المترجم)

[٤] هذه الكلمات مأخوذة عن ترجمة سوزوكي «التصوف المسيحي والبوذي»، نيويورك، هاربر وإخوانه، عام ١٩٥٧م، ص١٨-١٩. (المؤلف)

فحسب، فإن ما ينبغي علينا أن نفعله هو أن نفحص مضمون الفكرة في هذه المفارقة **في ذاتها**؛ وبغض النظر عن الأداء الشعري الذي قدَّمناه هنا، نرى، ما إذا كان ينطوي على طابع المفارقة الكامن فيه بصرف النظر عن الغرض اللغوي الخاص. فهل مثل هذا التناقض ملازم للفكرة، ولا يُمكن التخلص منه أيًّا ما كانت اللغة التي نستخدمها في عرضه؟ قبل أن نُناقش ذلك، هناك بيتان آخران للشاعر ت. س. إليوت أود أن أقتبسهما. الأول هو:

«النقطة الثابتة في العالم المتحرك.»

والثاني هو:

«وهكذا سيصبح الظلام نورًا، والثبات رقصًا.»

ويُقدِّم لنا أول هذين البيتين صورة الثبات والسكون في مركز عالم متدفق. وتخبرنا الجملة الثانية في البيت الثاني أن الساكن **هو** الدينامي. وأنَّ الثبات **هو** الرقص. أمَّا الجملة الأولى في البيت الثاني فهي تقول نفس ما قالته عبارة «سوزو» عن «الظلام الذي يُصيب بالدوار». وبعبارة أخرى: البيتان معًا هما تعبيران شعريان مفارقة الخلاء-الملاء (ولا يهم ما إذا كان إليوت واعيًا بذلك أم لا).

لقد كان لدينا من قبل، في صفحات مبكرة، الأساس في جميع تأكيدات المتصوفة الانطوائيين، وهو أنه يوجد نوع من الوعي يخلو من جميع الموضوعات الجزئية، وفارغ من كل مضمون، ومفارقة الخلاء-الملاء مستمدة من هذا الوعي، وهي وصْف له. ومِن المستحيل أن نقول إن ذلك مجرد زخرفة بلاغية؛ لأنه أيًّا ما كانت كلمات الوصف التي تُعبِّر عنه، شعرًا أو نثرًا، سواء بالمجاز أو اللغة المجردة، فإنَّ التناقض يظل موجودًا في الوصف، وفي الفكرة ذاتها؛ فالذهن يخلو من كل مضمون جزئي، أيًّا كان نوعه: الإحساسات، والصور، والأفكار، والتصور، والقضايا، والاستدلال، والإرادة. وهذا هو الخلاء أو الخواء. فلا شيء يبقى لكي نعيه. ومع ذلك فهنا ينبثق الوعي الخالص، الذي ليس وعيًا **بشيء ما**. وظلام ذلك الوعي الفارغ، هو نور الوعي الكامل. أو هو الظلام الذي يبعث على الدوار، عند سوزو. وقد يُقال إنَّه لا بد أن يكون هناك، على الأقل عنصر باقٍ مِن الوعي الطبيعي. الانفعال أو العاطفة أو أيَّة نغمة مؤثرة، قد يكون هو الحب أو السكِينة. ومن الواضح أن إجابة المتصوِّف ستكون أنَّ جميع ألوان الجذب والنفور التي كانت تلحق بالإحساسات

والصور، والأفكار التي امَّحت، قد امَّحت معها أيضًا. وأنَّ عنصرًا انفعاليًّا جديدًا تمامًا من الغبطة قد انبثق ليُصاحب الوعي الخالص. إن ما يوصف في كل ذلك هو التناقض الذاتي، وليس فقط الكلمات المستخدمة في وصفه.

ويظهر هذا الطابع المتناقض نفسه لما تمَّ وصفه ربما بوضوح أكثر لو أنَّنا تذكَّرنا أنه يُمكن التعبير عنه من منظور الوحدة والكثرة. إنَّه الوحدة الخالصة بلا كثرة، لكنَّه في وعينا المألوف واحد، ووحدة، أو كل لا بد أن يكون وحدة **لأشياء**س كثيرة؛ فالمنضدة، مثلًا، هي وحدة أرجل، وقمة المنضدة وأجزاء أخرى؛ فالوحدة الخالصة بذاتها لا بد أن تكون مستحيلة. أليس ذلك هو نفسه الكل بلا أجزاء؟ ليس من الضروري أن نعرض لقائمة المفارقات الأخرى كلها الخاصة بالوعي الصوفي لنرى ما إذا كان كل ما قيل عن مفارقة الخلاء-الملاء يصدق عليها كلها. ومع ذلك فنحن نُعبِّر عن مفارقة وحدة الوجود بقولنا إن العالم متَّحد مع **الواحد**، ومتميِّز عنه في آنٍ معًا. ويظل هذا القول منطويًا على مفارقة بالمثل. ولا يُمكن أن نعتبره مجرد حيلة أدبية. وهكذا ينضم إلى جميع المفارقات الأخرى.

ثالثًا: نظرية الوصف الخطأ

يستطيع المرء بالطبع أن يرفض — على أساس التناقضات — الإيمان بأنَّ للصوفي مثل هذه التجربة التي يقول بها، فنحن لا نشتبه في أنه يخبرنا باللاحقيقة أو يُنبئنا بالباطل، بل لا بد أن يكون قد وقع في خطأ ما، فربما أخطأ في وصف تجربته بغير قصْد؛ فهو يقول إنَّه مرَّ بتجربة الخواء الشامل الذي هو مع ذلك ملاء، وبتجربة النور الذي هو أيضًا ظلام، لكن أي وصف — مثل كل وصف لأي شيء في أي مكان — يحتوي على عناصر التأويل، مثلما أنه يستحيل الحصول على تجربة حسِّية خالصة بغير تأويل، فكذلك يستحيل الحصول على تجربة صوفية خالصة؛ فأي عبارة تُقال عن هذه التجربة، حتى ولو كانت في ظاهرها وصفًا خالصًا، سوف تشتمل على تأويلات تصورية. وقد ينتهي ذلك إلى وصف خطأ. فإذا كان ما مرَّ به الصوفي قد وُصِف على نحو دقيق وصحيح فربما اختفت التناقضات. دعنا ننظر في هذه النظرية الممكنة.

في استطاعتنا أن نبدأ، بصفة عامة، بتحديد نوع الدليل الذي يمكن أن يقنعنا بصحة وصف أي إنسان لأي شيء، نشتبه، لسبب أو لآخر، أنه وصف خطأ غير متعمد.

دعنا نفترض أن شخصًا ما يروي لنا أنه في مكان معين وزمان محدد مرَّ بتجربة بصرية وصفها لنا بأنها «س»، ويظهر لنا أنَّ «س» تجربة مستحيلة أو غير محتملة

الحدوث لأي شخص، ونتشكك أن ما رآه حقًّا هو «ص»، لكنه أخطأ وظنه «س»، فما هي الوسيلة التي تُقنعنا بأن شكنا في غير محله، وأنَّ ما لاحظه فعلًا هو «س» كما قال؟ أعتقد أنَّنا لسنا في وضع يمكِّننا من التحقق بأنفسنا من صحة التجربة، وأنَّ علينا أن نثق في شهادته.

أولًا: سوف تصبح تجربة «س» محتملة أكثر إذا ما وجدنا أن هذا الشخص يقول إنَّه مرَّ بتجربة «س» مرارًا وليس مرة واحدة فحسب، فإذا كانت التجربة مألوفة لديه تمامًا، فمن المؤكد أن وصفه لها على أنها «س» سيكون صحيحًا.

ثانيًا: سوف تكون الرواية محتملة أكثر لو أنَّنا وجدنا أن عددًا كبيرًا من الأشخاص يعلنون أنهم مروا بتجربة «س»، وكلما ازداد عدد الشهود الذين يصفون هذه التجربة، كان من المرجح أكثر أن يكون الوصف صحيحًا.

ثالثًا: سوف يزداد هذا الترجيح لو عرفنا أن الدليل يأتي من جميع أنحاء العالم، وأنَّ الشهود من أمريكا، وأوروبا، والهند، والصين، واليابان، والعرب، وفارس ...إلخ، وأنَّ الجميع يتفقون أنهم مروا بتجربة من الصواب أن توصف بأنها «س» وليس «ص».

رابعًا: وأخيرًا إذا كانت هناك درجة عالية من الاستقلال النسبي بين جماعات الشهود في مختلف البلاد، حتى إن الاتفاق في أوصافهم لا يُمكن تفسيره بافتراض أنهم نسخوا من بعضهم البعض بغير عناية. أو أنهم استعاروا لغة بعضهم الوصفية أو أنهم أفسدتهم أخطاء بعضهم البعض. عندئذٍ سوف نميل بالطبع إلى أن وصف «س» لا بد أن يكون صحيحًا.

من السهل أن نرى أن شروط الإثبات هذه تنطبق واحدًا إثر الآخر على أوصاف التجربة الصوفية؛ فوصفها بأنها وعي خالص يخلو من كل مضمون. ومع ذلك فهو ملاء وثراء مشكوك فيه لأنه ينطوي على مفارقة. غير أن وصفها على هذا النحو لا يعتمد على شهادة شخص واحد ادعى المرور بهذه التجربة ذات مرة. بل إن هناك عددًا هائلًا مروا بها، وأنَّ الكثير منهم مرَّ بها في أوقات متكررة من حياتهم. وثانيًا فإن هذا الوصف نفسه الذي ينطوي على تناقض يأتي من ثقافات رفيعة في جميع أنحاء العالم. وأخيرًا فهناك درجة كبيرة من الاستقلال بين جماعات الشهود بعضهم وبعض، وقد يتوقع المرء أنَّ المتصوِّفة داخل الثقافة المسيحية الأوروبية، قد أثَّر الواحد منهم في لغة الآخر، فربما

استعار «روز بروك» جُمَلًا وصفية من «إيكهارت»، والقديس يوحنا خادم الصليب من القديسة تريزا. ومن الطبيعي أن يظن المرء أن مَن قدَّموا الأوبنشاد إلى العالم قد أثَّر بعضهم في بعض، وأنَّ عباراتهم الوصفية قد اتجهت إلى أن تصبح تراثًا.

لكن كيف يمكن لنا تفسير ذلك عندما يتفق «إيكهارت»، و«روز بروك»، في أوصافهم مع الأوبنشاد، طالما أن هاتين المجموعتين مستقلة الواحدة عن الأخرى، وبلا اتصال، ولم تسمع الواحدة منهما أبدًا عن الأخرى. ومع ذلك فلغة «الماندوكا أوبنشاد» في وصفها للوعي الموحِّد، تتحد في لغتها، في الأعم الأغلب، مع اللغة التي يصف بها «روز بروك» و«إيكهارت»، الوعي بالوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف. وكيف يمكن للمرء أن يُفسِّر بالتأثير المتبادل واقعة أنَّ العدم الفارغ للوعي الخالص كما وصفه متصوِّفة المسيحية متحد في معناه مع **الخواء** عند بوذية المهايانا؟ هذان مثلان فحسب لإثبات الاستقلال لصوفية العالم الواحد عن الآخر. ويمكن أن تتعدد الأمثلة. لكن يكفي ما قلناه لتوضيح الموقف ضد افتراض الوصف الخطأ.

هناك مع ذلك نقطة أبعد يمكن إضافتها. لقد تناولت كمثال مفارقة الخلاء-الملاء، لكن يمكن تدعيم الحدة ببيان أنها تنطبق بالمثل على مفارقات صوفية أخرى عظيمة. فمثلًا مفارقة فناء الفردية الذي تختفي فيه «الأنا» وتظل باقية في آنٍ معًا، رواها عدد من الشهود المستقلين لا حصر له، في جميع العصور والثقافات. وقُل مثل ذلك في مفارقات الشخص واللاشخص، والطابع الدينامي الساكن للذات الكلية، رغم أن هذه المفارقات بالطبع تشتمل على جانبي مفارقة **الخواء**. أمَّا مفارقة الهوية في الاختلاف للأشياء الخارجية في التجربة الصوفية الانبساطية قد وصفها كذلك شهود مستقلون في ثقافات كثيرة.

أنتهي من ذلك إلى أنه لا بد أن نرفض نظرية الوصف الخطأ. ومع ذلك فلا ينبغي أن نقتنع بأنَّ الموقف ضد هذه النظرية يرقى إلى مستوى الدحض الكامل لها. إذ يبدو من الإنصاف أن نقول إنَّه على الرغم من أن نظرية الوصف الخطأ تظل افتراضًا ممكنًا دائمًا أن نجده عند بعض أنصار النظرية، فإن الموقف ضدها يبدو قويًّا بما فيه الكفاية ليظهر مع درجة عالية من الترجيح أنه كاذب، وأنه ينبغي علينا أن نقبل الأوصاف الأساسية لتجربة المتصوِّفة على أنها أوصاف صحيحة.

رابعًا: نظرية الوضع المزدوج

وصف الشيء الواحد بأنه، في وقت واحد، مربع ودائرة؛ تناقض. غير أن التناقض يزول لو بيَّنا أن المحمول «مربع»، والمحمول «دائرة»، إنما يصفان في الواقع، شيئين مختلفين أو جانبين مختلفين لشيء واحد. ومن الطبيعي أن نقول إن الإجراء نفسه يمكن استخدامه لحل التناقضات الظاهرية في المفارقات الصوفية، فمثلًا في مفارقة **الخواء-الملاء**، فربما كان المحمولان، الخواء والملاء، بدلًا من أن يوضعا، ببساطة، في شيء واحد، يوجدان في الواقع في موضع مزدوج؛ أحدهما في شيء والآخر في شيء آخر. ولو صحَّ ذلك لاختفى التناقض.

ما يبدو لأول وهلة أنه حجة قوية لصالح هذه النظرية هو أن المتصوِّفة أنفسهم يمكن أن تقتبس منهم ما يدل على أنهم يفضلونها. غير أن التمحيص الدقيق لهذه الحجة يُبدِّد قوتها؛ فمحاولات «إيكهارت» و«سنكارا» لوضع الخواء في كائن مُعيَّن، والملاء في كائن آخر، سبق أن ناقشناها بالفعل في الفصل الثالث، القسم الخامس. فقد وضع إيكهارت الخواء الخالص في الألوهية، والملاء في الله. أمَّا سنكارا فقد وضع الخواء في «براهمان» الأعلى، والملاء في «براهمان» الأدنى، وقد رأينا في قسم مبكر كيف ولماذا فشلت هذه المحاولات. وليس من الضروري أن نعرض لهذه المسألة بالتفصيل مرة أخرى. وربما ذكَّرنا القارئ باختصار بالنقاط الرئيسية. ينساق المتصوِّفة بضغط داخلي قوي إلى مفارقات تامة، وهي ليست ناتجة عن الفكر أو العقل. بل هي بالأحرى نتيجة للإلهام، لكن بما أنهم هم أنفسهم رجال عاقلون يستخدمون المنطق في حياتهم اليومية، وفي تجاربهم المألوفة، ويُطبِّقون قوانين المنطق المعروفة، فربما حيَّرتهم، بل أذهلهم بشدة مرورهم بهذه التجارب التي تنطوي على مفارقة أساسية، وخرجت على أسنتهم في عبارات متناقضة. فتصوفهم، يدفعهم إلى المفارقة، في الوقت الذي تدفعهم فيه طبيعتهم المنطقية إلى التفسيرات المنطقية. ولهذا تراهم يتأرجحون بين الاثنين. ويصدق ذلك بصفة خاصة على الغرب؛ لأن الجانب العلمي والمنطقي من الشخصية البشرية يطغى في الثقافة الغربية على الجانب الصوفي، لكن العكس هو الصحيح في الشرق؛ فالمنطق هناك يميل إلى الضعف والتصوف إلى القوة. مع ذلك فحتى في الشرق، فإن الإحساس المنطقي في حالات خاصة، مثل حالة «سنكارا»، يجعل الكاتب الصوفي يلجأ إلى افتراض الموضع المزدوج. وحتى في الغرب، كما هي الحال عند «إيكهارت»، رغم تنبيهه لهذا الافتراض في بعض أقواله، فإنَّه يرفضه في أقوال أخرى. وهكذا نجد أن المتصوِّفة، في الشرق والغرب، يُمكن أن نقتبسهم في

جانبَي الحجة معًا، وعلينا أن نستخدم حكمنا الخاص، ونُشكِّل تأويلاتنا الخاصة. ولقد قدَّمتُ في قسم سابق مبرراتي لتأكيد أن هذه الحيلة المنطقية لا يُمكن أن تُبدِّد التناقض الكامن في مفارقة الخواء-الملاء. ولن أكرر هنا ما سبق أن ذكرته.

لكن سواء أقبلت هذه النظرة أم لا في الحالة الخاصة بالمفارقة، فمن المهم أن نعرف أن نظرية الموضع المزدوج، تتحطَّم تمامًا إذا ما حاولنا تطبيقها على المفارقات الصوفية الأخرى. قد يبدو لأول وهلة أنه من المقبول، على الأقل، أن نذهب إلى أن الجانب الشخصي الدينامي الكيفي من الوعي الصوفي إنَّما يكون موضعه هو براهمان الأدنى أو الله، لكن لا سبيل لإمكان أن يشرع المرء في تطبيق مثل هذه النظرية على مفارقة وحدة الوجود: العالم متحد مع الله ومتميِّز عنه في وقت واحد. فكيف يُمكن لنا أن نفصل الهوية عن الاختلاف، ونضع الهوية في الله، والاختلاف في العالم أو العكس؟ إن ما يكون لدينا في هذه الحالة ليس هو صفات متعارضة، **بل علاقات أو خصائص للعلاقات** تحتاج إلى كائنَين مرتبطَين؛ فالهوية تعني هوية «س» مع «ص»، والاختلاف يعني اختلاف «س» عن «ص»؛ فالعلامة، مثل الكيف، لا يُمكن أن توضع في شيء واحد فحسب. ومن هنا فليس ثمة إمكان للقول بأن افتراض الموضع المزدوج يُمكن أن ينطبق على مفارقة وحدة الوجود.

وكذلك يستحيل تطبيق هذه النظرية على مفارقة فناء الفردية؛ فـ «الأنا» تتوقَّف عن الوجود وتواصل الوجود في وقت واحد. ولا معنى لقولنا إن هناك فردين: واحد يتوقَّف عن الوجود، والآخر يواصل الوجود.

خامسًا: نظرية الالتباس

تذهب هذه النظرية إلى أن التناقضات الظاهرة ترجع إلى استخدام لفظ واحد بمعنيَين مختلفَين، وعندما نُبيِّن ذلك يختفي التناقص. فالقول بأنَّ «س» هي «ص»، ولا «ص» في وقت واحد، هو في ظاهره تناقض، لكن قد يكون لكلمة «ص» معنيان مختلفان، وتكون «س» هي «ص» بمعنى، وليست «ص» بمعنًى آخر.

لا يوجد كاتب، فيما أعلم، ممن كتبوا في التصوف، حاول تطبيق هذا الحل على المفارقات التي ذكرناها، ولا اقترح معاني مختلفة للكلمات الخاصة لحل هذه المفارقات. ولو أردنا أن نُعطي هذه النظرية فرصة كاملة، فإن الطريقة الوحيدة هي أن نقوم بالتفصيلات بأنفسنا، وبالتالي نُعِد الذخيرة التي نواجه بها الخصم والناقد المنتظر. لكني

لا أستطيع أن أُساعده في هذا الموضوع مهما بذلتُ من جهد. وكل ما أستطيع أن أُقدِّمه هو الاقتراح بأن كلمتي «العدم»، و«التلاشي» تُستخدمان كمترادفَين للخواء في الكتابات الصوفية، ويُمكن استخدامهما بمعنيين، ويُمكن أن يفيد ذلك في مفارقة الخواء-الملاء. ويستخدم «العدم» في هذه المفارقة بمعنى مطلق، ليعني السلبية الشاملة أو اللاموجود. أمَّا مصطلح التلاشي الذي يُستخدم في الوعي الصوفي، فربما كان له معنى نسبيًّا فحسب. فهو يعني «لا شيء» بالنسبة للعقل، أي إنه يعني أن التجربة التي يمر بها الصوفي لا يُمكن أن تُفهم عن طريق العقل التصوُّري. أمَّا من حيث هي تجربة، فهي بالطبع، تجربة إيجابية. ومن ثَم فعندما تكون أمامنا قضية تقول «إن الوعي الصوفي هو في وقت واحد شيء ولا شيء»، فليس ثمة تناقض بها؛ لأنها تعني أن الوعي الصوفي هو «شيء ما» أمام التجربة، لكنَّه «لا شيء» أمام العقل. فنحن نمر بتجربته، لكن لا نستطيع أن نُكوِّن عنه تصوُّرًا عقليًّا.

إن القول بأنَّ العقل أو الفهم لا يُمكن أن ينفذ بتاتًا إلى الوعي الصوفي، هو قول مؤكد وضعته الكتابات عن هذا الموضوع، ويُمكن التعبير عنه أحيانًا باستخدام عبارة مثل «لا شيء بالنسبة للعقل». وسوف نُناقش ذلك في الفصل القادم، لكن يُمكن أن نقول الآن إنَّه لو صحَّ أن التجربة الصوفية يُمكن أن تكون لا شيء بالنسبة للعقل، فإنَّنا نستطيع مع ذلك أن نقول إنَّه ليس بهذا المعنى النسبي تستخدم كلمة لا شيء في المفارقة. ويُمكن أن نعرف ذلك لو سألنا ما الذي يصفه العدم أو الخواء بالفعل في المفارقة؛ لأننا نصل إلى الخواء بتفريغ الوعي من كل مضمون؛ من الإحساسات، والصور، والأفكار … إلخ، بحيث لا تكون هناك كثرة. إنَّه غياب جميع الموضوعات والكيانات، بعبارة أخرى إنه اللاكيان الشامل. وهكذا، فعلى الرغم من أنه قد يكون صوابًا أن هناك معنيين لكلمة «العدم» في الكتابات الصوفية؛ الأول مطلق، والآخر نسبي. ولا يظهر المعنى النسبي في المفارقة، ومن ثَم لا يوجد فيها التباس في الدلالة.

وهكذا نجد أن هذه المحاولة لحل مفارقة الخواء-الملاء عن طريق نظرية التباس الدلالة تنهار. أمَّا في بقية المفارقات فأنا لا أستطيع أن أعرف كيف يُمكن لمحاولة تطبيق النظرية حتى إن تبدأ: كيف يُمكن، مثلًا، أن تحل مفارقة وحدة الوجود بهذه الطريقة؟ فهل العبارات التي تقول «العالم متحد مع الله»، «والعالم متميِّز عنه، أي إنَّه ليس متحدًا مع الله» تُستخدم فيها كلمات واحدة؛ بمعنى مُعيَّن في العبارة الأولى، وبمعنى آخر في العبارة الثانية؟ إنَّني لا أرى هنا موطئ قدم لإجابة مقبولة عن هذا السؤال. ومن ثَم فإن

محاولة هذه النظرية لا يُمكن حتى إن تبدأ. وسوف نجد أن الشيء نفسه يصدق على مفارقة فناء الفردية؛ فأنا أكف عن أن أكون فردًا، ومع ذلك أظل هذا الفرد. فما هي الكلمة هنا التي يُمكن أن نُطبِّق عليها نظرية ازدواج المعنى؟

قد يقول قائل — بصدد مفارقة وحدة الوجود: إن الله والعالم متحدان في جانب، متمايزان في جانب؛ كالدائرتين التي تقطع الواحدة منهما الأخرى، فليس ذلك بالضبط هو مثال الكلمة الواحدة التي تُستخدم بمعنيَين، لكن يُمكن كذلك أن تقف عند هذا الحد. فالدائرتان نوعان من الأشكال الحسِّية التي تقتحم نفسها على وعينا، وبالتالي تضللنا، عندما يقول بعض اللاهوتيين: إن الله محايث ومفارق في وقت واحد. إن هذه الصورة خُلف محال Absurd؛ لأنها تتضمن أجزاء مكانية أو زمانية لله. والنقطة الهامة أن نُلاحظ أن التجربة الصوفية رفضتها، وهي مصدر وحدة الوجود؛ فهي التجربة بأنَّ جميع الأشياء؛ أوراق الحشائش، والأحجار، والأشجار، واحدة. فالتصوف الانبساطي لم يرد الواحد في جانب منه في الأشياء، وفي جانب منه خارجها. بل رأى الأضداد التي تنطوي على مفارقة، على نحو ما بيَّنا في دراستنا لهذا النوع من التصوف. يقول «ن. م»: «ليس عندي أدنى شك في أنَّني رأيت الله، أعني أنَّني رأيتُ كل ما يُمكن أن يُرى، ومع ذلك فقد تحوَّل إلى العالم الذي أراه كل يوم.»[٥]

لقد ناقشت، حتى الآن، عدة نظريات، تشترك كلها في أنها محاولات لإظهار أنه لا توجد مفارقات حقيقية، بمعنى التناقضات المنطقية، في التجربة الصوفية. ولقد تحطَّمت كلها. ولمَّا كُنت لا أعرف نظرية أخرى يُمكن أن يسعى الناقد عن طريقها بيان أن المفارقات يُمكن أن يكون لها حل عقلي، وأنَّ التناقضات التي تُشير إليها ليس لها حل منطقي، فما الذي ينبغي علينا أن نتوقَّعه بعد ذلك؟ لقد كان لدى الصوفية، دائمًا، في جميع العصور، وفي جميع البلاد، اتفاق واحد على التأكيد بأنَّ تجاربهم هي «فوق العقل» أو «خارج العقل»، فما الذي يُمكن أن نتخيَّله عن معنى هذه العبارات؟ فهل نفترض أنهم لا يعنون حقًّا ما يقولون، وأنهم يُبالغون بغرض التأثير، وأنَّ هذه الأحاديث ينبغي ألَّا تؤخذ مأخذ الجد؟ ولم تكن مناقشات الفصل الحالي سوى محاولات لبيان أنهم يعنون ما يقولون، وأنَّ ما قالوه صحيح. أمَّا القول بأن تجاربهم تُجاوز العقل، أو هي فوق

[٥] الفصل الثاني، القسم الخامس. (المؤلف)

العقل، فإن ذلك يعني ببساطة أنها تُجاوز المنطق أو فوق المنطق. وليس في استطاعتنا أن نرفض هذه الشهادة، ما لم نرفض التصوف كله على أنه نصب وغش. ومن الواضح أن جميع أولئك الذين كانت لهم تجارب صوفية يشعرون أن هناك معنًى ما في هذه التجارب الفريدة تمامًا، والتي لا تُشبه أي نوع من التجربة الحسِّية المشتركة، والتي لا يُمكن مقارنتها بالتجربة الحسِّية المشتركة الخاصة بعالم الزمان والمكان. وكل مَن وصل إلى الوعي الصوفي؛ فقد وصل إلى منطقة تخرج تمامًا عن نطاق الوعي اليومي وتُجاوزه. ومن ثَم فلا ينبغي أن تفهم أو يحكم عليها بمعايير أو مقاييس هذا الوعي اليومي. ومن الواضح تمامًا أن المتصوِّفة يشعرون بذلك. غير أنَّ جميع المحاولات التي بُذلت لبيان أن المفارقات الصوفية يُمكن التخلص منها بواسطة بعض الحيل المنطقية أو اللغوية، ليست سوى مُحاولات متنوعة لرد الوعي الصوفي إلى الحس المشترك وإزالة طابعه الفريد، وردَّه إلى مستوى تجارب الحياة اليومية. ولا عيب في الحس المشترك، أو في تجارب الحياة اليومية. وهكذا لا يُمكن أن نسير في هذين الطريقين معًا، فليس في استطاعتنا أن نؤمن بأنَّ الوعي الصوفي فريد، ويختلف من حيث النوع عن الوعي العادي، وأنه في الوقت ذاته لا شيء فيه يُمكن أن «يرد إلى الوعي المألوف».

سادسًا: اعتراض

لكنَّ هناك اعتراضًا أساسيًّا يُمكن أن يُثار عند هذه النقطة، فقد يسأل سائل: كيف يُمكن أن يكون من الممكن مناقشة التصوف مناقشة عقلية ومنطقية، على نحو ما تُحاول أن تفعل، إذا كان التصوف نفسه مليئًا بالمتناقضات؟ المفروض أن هذا الكتاب هو تحليل وفحص منطقي لأقوال المتصوِّفة، فكيف يُمكن أن يكون للكتاب معنى في مثل هذه الظروف؟ أليس التسليم أو التأكيد بأن هذه الأقوال هي مفارقات منطقية يجعل بحثنا كله بغير معنًى؟

ربما لاحظ المرء، في المقام الأول، أن مثل هذا الاعتراض لا يُثار أبدًا ضد المحاولات التي تُبذل لمناقشة مفارقات زينون Zeno[6] مناقشة عقلية، التي شغلت انتباه الفلاسفة

[6] المقصود «زينون الإيلي»، تلميذ بارمنيدس في القرن السادس قبل الميلاد، وقد تولَّى الدفاع عن فلسفة أستاذه التي أنكرت حقيقة الحركة والكثرة. وكانت طريقته في مناقشة الخصوم هي أن يُسلِّم لهم

لألفين من السنين. أكانت جميع هذه المناقشات بغير معنًى؟ قد يُجيب المعترض بقوله إن هدف تلك المناقشات الفلسفية كان باستمرار بيان أن مفارقات زينون المزعومة ليست تناقضات منطقية حقيقية. ومن ثَم يُمكن حلها منطقيًّا، غير أن السؤال عن النتيجة التي كان **يأمل** الفلاسفة الوصول إليها من الفحص المنطقي لهذه المفارقات — أي السؤال عن دوافعهم — لا علاقة له بالموضوع. فإذا كانوا مدفوعين بالفحص المنطقي الدقيق إلى النتيجة التي تقول إن زينون كان على حق في اعتقاده أن تجربة الحركة هي تجربة متناقضة ذاتيًّا. فهل يجعل ذلك فحصهم المنطقي الدقيق، أقل منطقية؟ إنَّهم يصلون إلى نتيجتهم بالمناقشة المنطقية، وهذه المناقشة لا يُمكن أن تكون على أي نحو بغير معنى.

وهذا الرد — الذي هو إلى حد ما حجة شخصية Ad Hominem[٧] — لا يوضِّح في الواقع هذا اللغز، وقد يسأل سائل: كيف يُمكن أن نسير في مناقشة فلسفية من المُسلَّم به أن موضوعها غير منطقي ومتناقض، سواء أكان مفارقات التصوف أو مفارقات زينون؟ يبدو للمؤلف أن الإجابة هي أن كل جانب من المفارقة — إذا ما دُرس بذاته — يُمكن أن يكون قضية عقلية أو منطقية، وسوف تكون قابلة للفحص والتحليل المنطقي. وسوف يكون من الممكن أن تستخرج منها أيَّة مضامين ممكنة كامنة فيها. ويُمكن أن نتناول كلًّا من جانبَي المفارقة، كل جانب على حدة، ونُعالجه على هذا النحو. وبالطبع فإنَّنا لن نتخلَّص أبدًا بهذه الطريقة من المفارقة. فالقضايا التي تلزم من القول بأنَّ «أ هي ب» سوف تتناقض مع القضايا التي تلزم عن القول بأنَّ «أ ليست ب»، لكن إذا كانت النتيجة التي علينا أن نستخلصها في النهاية هي أن نفس التجارب البشرية — سواءٌ أكانت تجربة

بصحة قضاياهم، ثم يُبيِّن لهم ما يترتب على هذا التسليم من خلف وتناقض. ومن هنا فقد قدَّم ما عُرف بحجج زينون الإيلي ضد الحركة والكثرة. قدَّم أربع حجج ضد الحركة؛ الأولى هي حجة القسمة الثنائية، التي تقول إن الجسم المتحرك لن يبلغ غايته إلَّا إذا قطع نصف المسافة أولًا، ونصف النصف، وهكذا إلى ما لا نهاية. ولَمَّا كان اجتياز اللامتناهي ممتنعًا كانت الحركة ممتنعة. والثانية هي حجة أخيل — أسرع العَدَّائين — الذي يُسابق سلحفاة، أبطأ الحيوان، فتسبقه. والثالثة هي حجة السهم. والرابعة هي حجة الملعب. كما قدَّم زينون أربع حجج أيضًا ضد الكثرة، وهي التي يُسمِّيها المؤلف «مفارقات زينون»، وكانت مصدر جدل كبير بين الفلاسفة، لأكثر من ألفين من السنين. (المترجم)

[٧] المقصود بالحجة الشخصية؛ الحجة التي لا تصح إلَّا ضد الخصم؛ إمَّا لوقوع الخصم في الخطأ أو التناقض، وإمَّا لأنَّ صاحب الحجة يُصوِّب سهامه إلى إحدى النواحي الخاصة بشخصية الخصم أو مذهبه. (المترجم)

الحركة أو تجربة **الواحد** — تنطوي بالفعل على مفارقة، وأن الطابع المنطقي، بالتالي، ليس جزءًا من الطبيعة الكلية والنهائية للعالم، هذه تبدو لي حقائق هامة وواضحة ينبغي أن نعرفها، وفضلًا عن ذلك فإن هذه النتيجة نفسها هي نتيجة منطقية وعقلية تمامًا، فالقضية التي تقول إن «س» متناقضة ذاتيًّا وغير عقلية، ليست هي نفسها تناقضًا ذاتيًّا، ولا هي قضية غير عقلية.

سوف يقول بعض المناطقة والخبراء في نظرية المعنى إن كل مَن يؤكِّد القضية «أ هي ب، وأ ليست ب» لا يقول في الواقع شيئًا، طالما أن النصف الأول من القضية ينفي النصف الثاني؛ فهو في البداية يقول شيئًا، وفي النهاية يُدير ظهره له، وتكون النتيجة أنه لا يقول شيئًا، ومن ثَم فإن القضية المركَّبة التي تقول إن «أ هي ب، وأ ليست ب»، لا معنى لها. وأنا أرفض هذا الاتهام تمامًا، على اعتبار أنه يقوم على خطأ منطقي واضح، بغض النظر عن واقعة أن بعض الفلاسفة المعاصرين يقعون في هذا الخطأ بانتظام. ويكمن الخطأ في الخلط بين مسألة الحقيقة ومسألة المعنى. والنظرة الصحيحة هي أن قوانين المنطق تتعلَّق بالحقيقة، ولا علاقة لها بالمعنى؛ فما يؤكِّده قانون التناقض هو أن القضيتين اللتين تُناقض الواحدة منهما الأخرى لا يُمكن أن تكونا **صادقتين** معًا وفي وقت واحد، بل لا بد أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة؛ ففي المجال الذي ينطبق فيه المنطق على الجملة المركبة «أ هو ب، وأ ليست ب» تكون قضية كاذبة، وهذه النتيجة تدحض وجهة النظر القائلة بأن الجملة المركبة لا معنى لها بالمعنى الاصطلاحي لكلمة «اللامعنى»؛ لأن الجملة التي لا معنى لها، لا هي صادقة ولا كاذبة. ومن ثَم فلو كانت الجملة كاذبة فمن الطبيعي أن يكون لها في الحال معنى.

وفضلًا عن ذلك، فإذا كانت «أ هي ب»، جملة لها معنى، وإذا كانت جملة «أ ليست ب» لها معنى كذلك، فمن المستحيل أن تكون «واو» العطف التي تربط بينهما هي التي تجعل الارتباط بين جملتين ذات معنًى؛ بغير معنًى.

إذا ما قلنا عبارة «أ غزير الشعر»، وإن «أ بغير شعر»، فلا يُمكن الزعم بأنَّ «أ غزير الشعر» لا معنى لها؛ لأنها تُقرِّر واقعة. ويصدق الشيء نفسه على عبارة «أ بغير شعر». ومن ثَم فإن المفارقة تؤكد جُمَلًا واقعية؛ فهي تقول شيئين، ومن ثَم فلا يُمكن أن نزعم أنها «لا تقول شيئًا»، ولا ينبغي أن تضللنا الكلمات المجازية؛ مثل «ينفي» و«يدير ظهره». وقائل هذه المفارقة لا يدير ظهره (أو ينفي) النصف الأول، بل يواصل تأكيده جنبًا إلى جنب مع النصف الثاني.

سابعًا: اعترافات سابقة بنظرية التناقض

ليست النظرة التي تقول إن المفارقات الصوفية هي تناقضات منطقية واضحة، ليست من اكتشافنا الخاص، اعترف بها — بدرجات متفاوتة في الوضوح — في كتابات عدد من الشُّراح السابقين. وفي استطاعتنا هنا أن نقتبس بعض الأمثلة دون أن ندعي الحصر أو الإحصاء.

ويُمكن للقارئ أن يتذكَّر عبارة «رودولف أوتو» التي سبق أن اقتبسناها في القسم الخامس من الفصل الثاني، عندما درسنا التصوف الانبساطي الذي كانت فيه أوراق الحشائش، والأشجار، والأحجار، شيئًا واحدًا، أعني أن «الأسود لم يعد أسود، ولم يعد الأبيض أبيض؛ بل أصبح الأسود أبيض، والأبيض أسود؛ فالأضداد تتحد دون أن تكفَّ عن أن تكون على ما هي عليه في ذاتها». ويتحدَّث «أوتو» عن أقوال إيكهارت التي تؤكِّد اختفاء جميع التمييزات في **الواحد** فيقول:

> هذه النتائج في منطق التصوف العجيب، تُسقط القانونَين الأساسيَّين في المنطق المألوف، وهما: قانون التناقص، والثالث المرفوع. وإذا كانت الهندسة اللاإقليدية وضعت مسلَّمة التوازن جانبًا، فكذلك يتغاضى منطق التصوف عن هذين القانونين، فيظهر «اتحاد الأضداد»، و«هوية الأضداد»، و«التصوُّر الجدلي».[٨]

هناك أشياء كثيرة خطأ في هذه الفقرة. فالمفارقة بين التصوف والهندسات اللاإقليدية خطأ؛ لأن مسلمة التوازن ليست واضحة بذاتها مثل قوانين المنطق. والأكثر أهمية من ذلك أن من الخطأ — على الأقل في رأيي — أن نقول إن للتصوُّف منطقًا خاصًّا، يحكمه مبدأ هوية الأضداد. فلا وجود في الواقع لمثل هذه المنطق. إذ لا يوجد سوى نوع واحد من المنطق وهو الذي يُناقشه المناطقة. والتصوف عندما يخرق قوانين، لا يشكل نوعًا جديدًا من المنطق، وإنَّما هو ببساطة ليس له صبغة منطقية Non-Logical، أمَّا فكرة وجود منطق أعلى يقوم على أساس هوية الأضداد، فهي ترجع إلى تأثير هيجل. لقد كان هيجل على حق تمامًا في استبصاره التاريخي الذي جعله يذهب إلى أن هوية الأضداد ليست متضمَّنة في التصوف فحسب، بل أيضًا في الكثير من الفلسفة العقلية الماضية، لا سيما

[٨] رودولف أوتو، «التصوف في الشرق والغرب»، عام ١٩٥٧م، ص٤٥. (المؤلف)

وحدة الوجود عند اسبينوزا، لكنَّه أخطأ خطأً فاحشًا عندما ظن أن ذلك نوع جديد من المبدأ المنطقي، ثم حاول أن يؤسس عليه منطقه الأعلى، ولقد أوضحنا ذلك بالفعل في القسم الأول من الفصل الرابع.

والقيمة الوحيدة للفقرة التي اقتبسناها من «أوتو» هي اعترافه بالتناقضات المنطقية المتضمنة في مفارقات، لكن ينبغي عليَّ أن أُشير إلى أنه لا «أوتو»، ولا أي مفكِّر آخر في الموضوع، قد شعر بإلحاح في متابعة التحدي الواضح للصبغة اللامنطقية للمتصوِّف، ومضامينه الجادة، وربما الثورية، بصدد المنطق وأسسه بصفة خاصة. لقد ظلَّ «أوتو» قانعًا بحل هيجل الزائف. غير أنَّنا إذا ما رفضنا هذه الوجهة من النظر، فسوف تواجهنا معظم المشكلات الجادة. والظاهر أنه سوف يُصادفنا صدام أساسي بين التصوف والمنطق، فهل يقوم المنطق بتدمير التصوف، أم يقوم التصوف بتدمير المنطق؟ أم إنَّ هناك حلًّا ثالثًا ممكنًا يُمكننا من أن نكون مخلصين للاثنين؟

ويُمكننا أيضًا أن نقتبس من «سوزوكي» بوصفه مفكِّرًا اعترف بالطابع المتناقض الحقيقي اللامنطقي للتصوُّف. فقد تحدَّث عن «مشكلة التناقض المنطقي التي إذا عبَّرنا عنها في كلمات كانت وصفًا لكل تجربة دينية».[٩] ثم كتب أكثر من ذلك:

> «عندما نضطر إلى استخدام اللغة عن أشياء هذا العالم [أي العالم المتعالي] ضلَّت وأنتجت كل أنواع الإعاقة: اجتماع النقيضين، المفارقات، التناقضات، الخُلف المحال، الشذوذ، التباس الأدلة، واللامعقول. ولا ينبغي أن تلوم اللغة ذاتها على ذلك. فنحن أنفسنا الذين نجهل وظيفتها المناسبة، عندما نُحاول تطبيقها على أمور لم تُخلق لها أبدًا.»[١٠]

ولقد كتب «سوزوكي» أيضًا من «براجنا Prajna» التي يُمكن أن نترجمها «بالحدس الصوفي» يقول:

> «إنَّه يؤكِّد أحيانًا، وينفي أحيانًا ثم يعلن أن «أ ليس أ»، ومن ثَم فهي أ، هذا هو حدس البراجنا.[١١]

[٩] سوزوكي، مرجع سابق، ص٥١. (المؤلف)

[١٠] المرجع السابق، ص٥٦. (المؤلف)

[١١] شارلز أ. مور (محرر)، «مقالات في الفلسفة الشرقية والغربية»، عام ١٩٥١م، ص٤٣. (المؤلف)

ولقد وقع سوزوكي — مثل أوتو — في خطأ الظن بأنَّ للتصوُّف منطقًا خاصًّا به. غير أن النقطة الهامة هي أنه اعترف بوجود التناقضات.

ولقد كتب «آرثر كويستلر» في بداية الفصل الذي روى فيه تجربته الصوفية: «التأملات التي عرضتها حتى الآن لا تزال كلها على المستوى العقلي ... لكن كلَّما تقدما إلى تأمُلات أخرى في الاتجاه الباطني، سوف تُصبح أكثر تعقيدًا وأشد صعوبة من أن نصوغها في كلمات. كما أنها سوف يُناقض بعضها بعضًا؛ لأننا سنتحرَّك هنا خلال طبقات يربطها معًا رباط أشبه «بالأسمنت» هو التناقض ...»[١٢] [التشديد من عندي.]

ولا شكَّ أن فكرة الأشياء التي ترتبط معًا برباط التناقض أشبه «بالأسمنت»، هي مجاز قديم. والنقطة الهامة هي أن من الواضح أنَّ «كويستلر» يشعر بالتناقض في الكلمات التي اضطر إلى استخدامها ليصف تجاربه. وعلينا أن نتذكَّر أن ما وصفه هو فناء الفردية الذي رأينا أنه «واحد من المفارقات الصوفية».

ثامنًا: مضامين فلسفية للمفارقات

ما تظهرنا عليه المفارقات هو أنه على الرغم من أن قوانين المنطق هي قوانين وعينا المألوف وتجاربنا اليومية، فإنَّه لا ينبغي تطبيقها على التجربة الصوفية. ومن السهل جدًّا أن نرى لماذا لا ينطبق عليها المنطق؛ لأن هذه التجربة هي **الواحد**، وهي الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف ولا كثرة، ولا يوجد منطق ينطبق على تجربة لا توجد فيها كثرة. إذ ما هي قوانين المنطق؟ إنَّها طبقًا، للرأي المعاصر الشائع، ليست سوى قواعد لغوية ودلالات لفظية، وأنا أرفض هذا الرأي. وأعتقد أنها بالأحرى، القواعد الضرورية للتفكير في — أو التعامل مع — **كثرة** من العناصر المنفصلة. فإذا كانت هناك عناصر كثيرة، مثل أ، ب، جـ، ... ي، فلا بد لنا من الإبقاء عليها متمايز بعضها عن بعض. والواقع أن قوانين المنطق هي، ببساطة، **تعريف** لكلمة «الكثرة». فماهية أي كثرة تتألَّف من عناصر متمايزة متحدة ذاتيًّا. لكن لا توجد مثل هذه العناصر المنفصلة في **الواحد** لنبقيها متمايزة، ومن ثَم فالمنطق لا يعني شيئًا بالنسبة لها، ولنفس السبب نجد أن مبادئ المنطق لا تعني شيئًا بالنسبة لها، طالما أنه ليس فيها عناصر يُمكن أن تُعدَّ. وهذا هو السبب في

[١٢] آثر كويستلر، «الكتابات الخفية»، نيويورك، ماكميلان، عام ١٩٥٤م، ص٣٤٩. (المؤلف)

أن «إيكهارت» يقول «لا يستطيع أحد أن يضرب بجذور في الأزل دون أن يتخلَّص من مفهوم العدد». وهكذا نجد أن المنطق والرياضيات يُمكن انطباقهما على جميع التجارب، والمجالات، والكلمات، حيث توجد كثرة من الموجودات، لكنَّهما لا ينطبقان على الوحدة الصوفية التي لا تمايز فيها ولا اختلاف. فالكثير هو ميدان المنطق، أمَّا **الواحد** فهو ليس كذلك. ولهذا السبب لا يوجد صدام بين التصوف والمنطق. وهكذا نجد أنَّ المنطق واللامنطق يشغلان أراضي مختلفة من التجربة.

وجهة النظر التي تقول إن الكثير هو مجال المنطق، أمَّا **الواحد** فهو مجال المفارقة، ربما أمكن أن ترد على الاعتراض التالي. فإذا ما انحصرت المفارقات في الوصف التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، وتركت الكثرة بالمعنى الدقيق للمنطق، فقد يُقال إن الحل الذي نُقدِّمه يُمكن قبوله، لكن الأمر ليس كذلك؛ ذلك لأنَّ التصوف يؤكد المفارقات عن عالم الكثرة كما يؤكِّدها عن عالم **الواحد** سواءً بسواء؛ فمفارقة وحدة الوجود، على سبيل المثال، تؤكِّد أن العالم — الذي هو عالم الكثرة — هو في آنٍ واحد: متحد مع الله ومتميِّز عنه. ومن الواضح أن ذلك يؤكد المفارقة عن الكثرة وليس عن الوحدة فحسب. كما يؤكِّد المتصوِّف الانبساطي عن عالم الكثرة مفارقة أن «أوراق الحشائش، والأشجار، والأحجار» هي كلها **واحد**.

وينشأ هذا الاعتراض من أن الانفصال بين الكثرة والوحدة هو مجرد تجريد. وهناك مرحلة أولى في التصوف الانطوائي نمر فيها بتجربة الوحدة وحدها ونستبعد الكثرة من الوعي. وتلك هي وجهة نظر «الماندوكا أوبنشاد». ولم يذهب معظم المتصوِّفة أبعد منها؛ فهم يمرون «بالنرفانا» التي لا تمايز فيها، تاركين التمايزات خلفهم في عالم «السمسارا Samsara».[١٣] ومن هنا كانت «النرفانا» تنطوي على مفارقة، في حين أن «السمسارا» منطقية. ولا يزال هناك التمايز النهائي الذي ينبغي إلغاؤه بين «النرفانا» و«السمسارا». ف «النرفانا» أو «السمسارا»، الله والعالم، هما شيء واحد، أو بالأحرى هما متحدان مع اختلافهما. وتلك هي نظرة ماديمكيا البوذية،[١٤] وأيضًا بوذية زن (بوذية التأمُّل). أمَّا في

[١٣] حلقة مفرغة رهيبة تمر بها النفس البشرية عندما تموت، ثم تولد من جديد على نحو متكرر. وهي عقيدة في الهندوسية. (المترجم)

[١٤] ماديميكا؛ مدرسة من أهم مدارس المهايانا «العربة الكبرى» البوذية، وهي تقف موقفًا وسطًا بين الواقعية والمثالية في الفلسفة البوذية. (المترجم)

التصوف المسيحي، فمن الواضح أنه يُطلق على هذه المرحلة الأولى اسم «التأليه» التي بلغتها القديسة تريزا وغيرها. إن الحياة في هذا العالم، والحياة في العالم الإلهي، متكاملان في وحدة واحدة دائمة.

على ضوء ذلك سنجد أن عالم التدفق والتغيُّر — عالم الطبيعة، عالم الزمان والمكان الذي توجد فيه وحدة الحياة غير الصوفية — هو مجرد تجريد، وهو لا يحتوي إلَّا على نصف عالم المتصوِّف فحسب، فلا نجد فيه أن الكثير هو الواحد، ولا نجد فيه إلغاء للتمييزات. ومن ثَم نجد أن قوانين المنطق تفرض فيه نفسها. ومن هنا فإن الحل الذي اقترحناه بأن تكون الكثرة هي ميدان المنطق، في حين يكون الواحد هو مجال المفارقات، اقتراح سليم؛ لأننا عندما نقول ذلك فإنَّنا نضع أقدامنا في عالم الكثرة، ونتحدَّث من وجهة نظر تفصل بين الكثرة وبين **الواحد**، وذلك صحيح؛ لأنه من هذا الموقف وحده ينشأ التمييز بين المنطق واللامنطق، ولا يكون لمشكلتنا، أو للحل الذي قدَّمناه أي معنًى إلَّا من هذا الموقف وحده.

لكن على الرغم من أنه لا يوجد صدام بين المنطق والمفارقة الصوفية، فكل منها يشغل أرضًا خاصة به؛ فإن اكتشاف أن هناك مجالًا للتجربة لا ينطبق عليه المنطق يحمل مضامين ثورية بالنسبة لنظرية وضع المنطق وأسسه، وبالنسبة للرياضيات كذلك. والواقع أنَّ المفارقات لا تواصل تهديد المنطق ذاته؛ إذ من المستحيل أن تتأثَّر مبادؤه؛ فقوانين المنطق الثلاثة تظل على نحو ما كانت عليه دائمًا. وكل ما في الأمر أن تطبيقاتها أصبحت محدودة فحسب، لكن المفارقات تواصل تهديد آراء شائعة معينة يعتنقها فلاسفة معاصرون عن طبيعة المنطق، ولا تنتمي هذه الآراء إلى المنطق، وإنَّما إلى فلسفة المنطق؛ فهناك مثلًا اعتقاد شائع بين الفلاسفة المعاصرين بأنه لا يُمكن تصوُّر تجربة تنتهك قوانين المنطق؛ إذ لا بد أن تصدق هذه القوانين على كل تجربة ممكنة في أي ميدان، أو في أي عالم ممكن. وهذا الاعتقاد هو الذي بيَّنا الآن أنه خطأ.

ولو أنَّنا تخلَّينا عن هذه النظرة، فسوف تظهر في الحال عدة آراء أخرى شائعة عن المنطق. لقد قيل لنا، مثلًا، إن قوانين المنطق «لا تقول شيئًا»، أو «لا تخبرنا بشيء عن العالم» ويرتبط بذلك نظرة تقول إن قوانين المنطق ليست سوى قواعد لفظية أو لغوية، لكن وجود نوع لا منطقي من التجربة يرغمنا على الإقلاع عن هذه الآراء، وعلى أن نقول بالأحرى، إن المبادئ المنطقية تُخبرنا بالفعل بشيء ما من عالم الحياة اليومية؛ لأنها عبارة عن طرق في التعبير عن طبيعة الكثرة — طبيعة التجربة المشتركة كشيء متميِّز عن التجربة الصوفية.

إن المنطق لا ينطبق إلَّا على **بعض** العوالم الفعلية أو الممكنة أو على جميع العوالم الممكنة يفترض عادة. ولا يكفي أن نقول إنه ينطبق على عالم حياتنا اليومية، طالما أنه يُمكن أن ينطبق على عوالم أخرى أيضًا، بل ينبغي علينا أن نقول إنه سوف ينطبق على أي عالم توجد فيه كثرة، وسوف توجد الكثرة حيثما يوجد مبدأ التفريد الذي ينفصل بواسطته شيء ما عن غيره من الأشياء. وأكثر المبادئ التي نعرفها شيوعًا عن التفريد هما الزمان والمكان، ولهذا فإن المنطق لا بد أن ينطبق بالضرورة على عالم الزمان والمكان. أو ما أسماه كانط عالم الظاهر، لكن قد تكون هناك مبادئ أخرى للتفريد مجهولة لنا. ومن ثَم فقد تكون هناك عوالم أخرى لا يُمكن أن نتصوَّرها، ينطبق عليها المنطق أيضًا. فعالم المثل عند أفلاطون، لو كان عالمًا حقيقيًّا، لا بد أن يكون عالمًا ينطبق عليه المنطق أيضًا؛ لأنه عالم يتألَّف من كثرة من الكليات.

في تصوُّرنا لتعيين الحدود لمجالات المنطق واللامنطق، ربما بقيت صعوبة واحدة علينا أن نواجهها، صحيح أن تجربة التصوف الانطوائي هي تجربة لا تمايز فيها ولا اختلاف، ومن ثَم فهي مجال اللامنطق. غير أن تجربة التصوف الانبساطي هي تجربة الاختلاف المكاني، حتى ولو كانت لا زمانية. ومن ثَم فسوف يبدو، بناءً على نظريتنا في المنطق، أنه ينبغي أن ينطبق عليها. غير أن التجربة التي تقول إن جميع أوراق الحشائش، والأشجار، والأحجار ... إلخ، واحدة، هي مفارقة منطقية، وهي **الأصل والمنشأ** Fons et Origo لمفارقة وحدة الوجود بأسرها، وذلك لا يتسق، فيما يبدو، مع نظريتنا.

ورأيي هو أنه على الرغم من أن المتصوِّف الانبساطي يرى، بمعنًى ما، عالم الاختلاف المكاني نفسه الذي نراه، فإنه مع ذلك يرى **خلال** عالم الزمان والمكان، عالم الوحدة، أو الواحد الذي يقبع خلفه ويُجاوزه. وهذا الواحد ليس فيه اختلاف. والواقع أن جميع المتصوِّفة يذهبون إلى أن **الواحد** في التجربة الانبساطية، **متحد** مع الواحد في التجربة الانطوائية، وهذا هو معنى التوحيد الهندي بين «أتمان»، و«براهمان»، فما هو **ذات** في الإنسان، وما هو **ذات** الشمس هما شيء — كما تقول — «ترتيبات أوبنشا».[١٥] ولم يُقدِّم «إيكهارت» نفسه أيَّة تفرقة بين **الواحد** الذي يُدركه في أوراق الحشائش، والأشجار،

---

[١٥] الأوبنشاد، ترجمة سواني وفردريك مانشستر، نيويورك، المكتبة الأمريكية لآداب العالم، عام ١٩٥٧م، ص٥٧. (وقد نشرتها في الأصل مطبعة فيدانتا، وحقوق النشر للجمعية الفيدية في كاليفورنيا الجنوبية). (المؤلف)

والأحجار، **والواحد** الذي تمر الروح بتجربته وهي في ذروتها، وإذا صحَّ ذلك فلا بد أن نُميِّز بين الجانب الحسي الفزيقي من تجربة التصوف الانبساطي، وبين الوحدة، التي هي وحدها الجزء الصوفي منها، والتي هي لا تمايز فيها ولا اختلاف، وبعيدة عن المنطق.

وجهة النظر التي عرضتُها في هذا القسم تُشبه من بعض الزوايا بعض نظريات كانط. ولا بد لنا أن نتذكَّر أنه اعتقد أن المقولات الاثنتي عشرة التي ذكرها هي جزء من بنية الذهن البشري، وهي بالتالي تطبع بطابعها كل ما تُدركه، لكنَّها لا توجد في «الشيء في ذاته». أمَّا نظريتنا فهي مُحايدة فيما يتعلق بوجهة نظر كانط المثالية إلى التجربة. وهي قد تكون كذلك واقعية. والشيء في ذاته الذي لا يُمكن لنا معرفته هو أيضًا لا يدخل في نظريتنا. غير أن نظريتنا ونظرية كانط متشابهتان في جانب هام جدًّا؛ فهما معًا يتضمَّنان وجهة النظر التي تقول إن المنطق يقتصر في تطبيقه على عالم الظاهر، أمَّا عالم الحقيقة فهو لا ينطبق عليه؛ فنظرية كانط عن المقولات التي لا تنطبق على الشيء في ذاته، تستلزم بالقطع القول بأنَّ قوانين المنطق لا تنطبق عليه؛ ذلك لأن مبادئ المنطق تتحد مع **بعض** مقولات كانط؛ لأن مقولات الكم عنده، وهي الوحدة، والكثرة، والجملة، تُعبِّر، ببساطة، عن طبيعة أي كثرة. وهي من ثَم تُرادف، في نظرنا، قوانين المنطق. ومن المُمكن أن يُقال الشيء نفسه على مقولتين أخريين؛ هما السلب والحد. أمَّا المقولات السبع الأخرى، فليس لها أهمية خاصة بالنسبة لنظريتنا.

ربما كان من المهم أن نُلاحظ أن هذه المناقشة لطبيعة المنطق مستقلة تمامًا عن مشكلة الموضوعية، والذاتية، وتجاوز الذاتية، وهي المشكلة الخاصة بالتجربة الصوفية. ويستتبع ذلك أن تكون نتائجنا عن طبيعة المنطق صحيحة، **حتى ولو قيل إن التجربة الصوفية ليست سوى هلوسة وهذيان**؛ ذلك لأن قوانين المنطق تنطبق على أي تجربة للكثرة، سواء كانت موضوعية أم لا، وهي تنطبق على عالم الأحلام والهذيان؛ لأن الحلم يتألَّف من كثرة من موضوعات الحلم، ومن ثَم فموضوع الحلم «أ» يختلف عن موضوع الحلم «ب»، وبالمثل، لو أن التجربة الصوفية كُتبت على أنها هذيان، فسوف تظل تجربة لا تمايُز فيها ولا اختلاف، وهي من ثَم لا ينطبق عليها المنطق، ولا بد أن تكون على هذا النحو التجربة البشرية التي تدحض النظرة القائلة بأنه لا توجد تجربة — أيًّا كانت — تنتهك قوانين المنطق. وبقية نتائجنا عن المنطق سوف تتوالى بطريقة آلية.

لقد أوحت إليَّ بهذه الملاحظات فقرات معيَّنة هامة في «رسالة» هيوم أشار فيها إلى أنه يستحيل أن نتخيل حالة التناقض الذاتي؛ فليس في استطاعة المرء أن يُشكِّل صورة

ذهنية على رأس شعر وبغير شعر في آنٍ واحد. ويعني ذلك أن قوانين المنطق تنطبق على عالم الخيال. والسبب هو، بالطبع، أن ذلك العالم يتألَّف من كثرة من الصور. وما ذكره هيوم عن الصور يصدق كذلك على الأحلام، والهلوسة والهذيان. فسوف يكون من المستحيل أن نرى في الحلم دائرة مربعة. رغم أن المرء قد يُخطئ ويظن أنه رآها في الحلم ذات مرة.

قد يكون هناك إغراء للفيلسوف الشاكِّ في التصوف أن يُحاول استخدام طابعه المتناقض للبرهنة على أن التجربة ذاتية. وهذا ما فعله «زينون الإيلي» بصدد الحركة؛ فقد ذهب إلى القول بأنَّ الحركة تؤدي إلى تناقض، ومن ثَم فتجربتها عنها ليست سوى وهم. ومن المهم أن نُلاحظ أن أي حجة من هذا القبيل — سواء كانت بطريقة زينون أو ناقد التصوف — زائفة تمامًا؛ ذلك لأن الوهم أو الهذيان المتناقض هو شيء لا يُمكن أن يوجد في أي ذهن على الإطلاق. إن ما ينتج من النظرة القائلة بأنَّ التجربة الصوفية متناقضة، هو **إمَّا** أن مجال التجربة لا ينطبق عليه المنطق، **أو** أنه لا توجد مثل هذه التجربة المتناقضة على الإطلاق. والبديل أنها تجربة لكنَّها ذاتية يستبعدها مبدأ هيوم، وإذا كان «زينون» قد برهن بالفعل على أن التجربة تتضمَّن تناقضًا، فإن ما ينتج في هذه الحالة هو **إمَّا** أن المنطق لا ينطبق عليها، **أو** أننا ليس لنا تجربة على الإطلاق في إدراك الحركة. والبديل هو أننا نمر بهذه التجربة بالفعل، لكنها ذاتية وتُستبعد. وأهمية هذه التجربة، بالنسبة لأغراض بحثنا، هي أنه إذا ما سلَّمنا ذات مرة بالطابع المفارق للتجربة الصوفية، فإنَّنا مضطرون أيضًا للتسليم بوجهة النظر التي نقولها عن المنطق. وهي أن المنطق لا ينطبق على **كل** تجربة. والبديل الوحيد في هذه الحالة هو إنكار أن التجربة تنطوي على مفارقة.

الفصل السادس

التصوف ... واللغة

أولًا: طرح المشكلة

إحدى الوقائع المعروفة جيدًا عن المتصوِّفة أنهم يشعرون أن اللغة غير كافية، أو أنها لا غناء فيها تمامًا، كوسيلة لنقل تجاربهم أو استبصاراتهم إلى الآخرين. ولهذا نراهم يقولون إن ما يمرون بتجربته لا يمكن وصفه ولا التفوه به. صحيح أنهم يستخدمون اللغة لكنهم يعلنون، عندئذٍ، أن الكلمات التي يستخدمونها لا تقول ما يرغبون في قوله، وأن جميع الكلمات بما هي كذلك عاجزة عن أن تفعل ذلك؛ فالوعي الموحَّد عند «الماندوكا أوبنشاد»: «يجاوز كل تعبير»، وعند أفلوطين فإن «الرؤية تعوق الأنبياء». وفي فقرة سوف أقتبسها بتفصيل أكثر نجد أن «الأنبياء يسيرون في النور ... وهم أحيانًا يسعون إلى ... الحديث عن أشياء يعرفونها ... ويعتقدون أنهم يُعلِّموننا كيف نعرف الله. عندئذٍ تنعقد ألسنتهم، ويقعون في البكم؛ لأن السر الذي وجدوه هناك لا يمكن وصفه». والأوروبيون والأمريكيون المحدثون الذين يروُون تجاربهم الصوفية يشعرون بنفس الصعوبة التي كان يشعر بها المتصوفون القدماء أو الكلاسيكيون؛ إذ يقول «ر. م. بك R. M Bucke» إنَّ تجربته «يستحيل وصفها». ويقول «تنسون» إن تجربته «تُجاوز الكلمات تمامًا». ويقول «ج. م سيمونز» إنَّه «لم يكن قادرًا على وصف تجربته لنفسه»، وأنه «لم يجد الكلمات التي تجعلها واضحة». أما «آرثر كويستلر» فهو يقول عن تجربته «إنَّها كان لها معنى رغم أن ذلك لم يكن من خلال مصطلحات اللغة». كما يقول عن محاولاته الخاصة لوصفها «إن نقل ما لا يُمكن نقله للغير بطبيعته، لا بد للمرء أن يضعه في كلمات بطريقة ما، وهكذا يسير المرء في حلقة مفرغة.» ومن المرجح أن يكون من الممكن جمع مئات من العبارات المماثلة من جميع أنحاء العالم.

ولقد أحصى «وليم جيمس» وغيره من الكُتَّاب ووضعوا قائمة «بما لا يمكن وصفه» بوصفه إحدى الخصائص المشتركة العامة للتصوُّف في كل مكان وفي جميع الثقافات. غير أن كلمة «ما لا يمكن وصفه» ليست سوى اسم للمشكلة، وليست شيئًا نفهم معناه في الحال. والمشكلة التي ينبغي علينا أن نواجهها يمكن أن توضع في عدد من الأسئلة المتداخلة. فما هي هذه الصعوبة في استخدام اللغة التي يشعر بها المتصوِّف؟ **ولماذا** لا يستطيع أن يُعبِّر عن نفسه في كلمات؟ وكيف يحدث أنه — إذا لم يكن في استطاعته أن يصف تجربته — رغم ذلك كثيرًا ما يكتبها ويتحدَّث عنها بفصاحة وقوة عظيمة؟ وما الذي تصفه كلماته بالفعل إن لم تكن تصف تجاربه، واستبصاراته؟ وما هي وظيفة كلماته؟

ثانيًا: التجليات العلمية المزعومة

يزعم المتصوِّفة، كقاعدة، أن لهم تجربة انطوائية مع الواحد، أمَّا التجربة الانبساطية فهم يزعمون واحدية الأشياء الخارجية أو يزعمون الاثنين معًا. وهم، بصفة عامة، يحصرون أنفسهم في هذين النوعين من التجارب، لكن يحدث أحيانًا أن يزعم المتصوِّف أنه تحدث له تجليات صوفية عن حقيقة القضايا العلمية أو المعرفة بصفة عامة. وربما قدَّموا هذا المبرر أو ذاك لعجزهم عن إخبارنا بهذه التجليات، أو قد لا يُقدِّمون مبررًا على الإطلاق. ومن المطلوب مناقشة هذه الحالات هنا، وأن نحسم الأمر بصددها. وسوف نجد كل مبرر للاعتذار على صياغة هذه المزاعم، ومن ثَم نستبعدها من دراستنا للتصوف.

كتب القديس فرانسيس أكسافير[١] يقول:

> «يبدو لي أن هناك غلالة قد وضعت على عين روحي، وأن حقيقة العلوم البشرية، بما فيها تلك التي لم أدرسها قط، قد تجلَّت أمامي في حدس منسكب. ولقد استمرت حالة الحدس هذه أربعًا وعشرين ساعة ثم سقطت الغلالة من جديد،

---

[١] القديس فرانسيس أكسافير (١٥٠٦–١٥٥٢م)؛ قديس إسباني من الجزويت التبشيريين، سافر إلى المستعمرات البرتغالية في شرق الهند حتى وصل إلى جاوا عام ١٩٤٢م. كما قضى في اليابان بضع سنوات (١٥٤٩–١٥٥١م) وأسس إرسالية مسيحية استمرت مائة عام، ثم عاد إلى جاوا عام ١٥٥٢م ومنها أبحر إلى الصين ومات بالحُمى هناك. (المترجم)

> **ووجدت نفسي جاهلًا كما كنتُ من قبل** ...»[٢] [التشديد على الكلمات من عندي.]

ومن الواضح أن القديس فرانسيس «بعد سقوط الغُلالة» وجد نفسه عاجزًا عن وصف أو تفسير المعرفة التي كان قد تعلَّمها ونسيها. وتُعتبر هذه الفرقة علامة على القول غير المسئول. فما هي العلوم الجزئية التي شملتها تجلياته؟ وما هي القضايا التي رآها صادقة؟ أم أن ذلك يعني أنه وصل إلى معرفة جميع الحقائق في جميع العلوم بالتفصيل؟ إن انكشاف خيرية الله شيء، والزعم بانكشاف حقائق علم الفلك، وعلم الحياة، والكيمياء خلال التجربة الصوفية ونسيانها، شيء مختلف أتمَّ الاختلاف. أما القول بأنَّ شيئًا كهذا هو المقصود، فربما ظهر، أو من المحتمل أن يظهر على نحو أوضح إذا ما قارنا عبارة القديس أكسافير السابقة بعبارة أخرى عن حالة مشابهة. يروي عن «هرمان جوزيف Herman Joseph» أن:

> «الله ... أطلعه على قبة السماء والنجوم، وجعله يفهم كيفها وكمها ... وعندما عاد إلى نفسه كان عاجزًا عن تفسير أي شيء لنا. وقال ببساطة إن معلوماته عن الخلق كانت من الكمال والإثارة إلى درجة يعجز اللسان عن التعبير عنها.»[٣]

وعلى كل حال فمعنى هذه العبارة واضح، «فهرمان جوزيف» يدَّعي معرفة لا توصف بعلم الفلك، ومن المهم أن تلاحظ أن علوم الفيزياء تتألَّف تمامًا من قضايا، والقضايا ذات تركيب منطقي، وهي بما هي كذلك لا بد أن يكون من الممكن التعبير عنها في كلمات؛ فالقضية لا يمكن أن تكون غير قابلة للوصف، وهي بالفعل، أو بالقوة، أقوال لغوية. أما الإدعاءات الأصلية عمَّا لا يُمكن وصفه من الناحية الصوفية فهي تختلف عن ذلك أتم الاختلاف؛ فما يُقال إنَّه لا يوصف هو **تجربة** عينية لا يمكن أن تصفها قضية؛ فالتأكيدات التي تقول إن الخصائص العلمية تنكشف في لحظات الغيبة الصوفية ثم تُنسى ينبغي رفضها بوصفها أوهامًا. ولسنا بحاجة، بالطبع، للتساؤل عن أمانة وإخلاص هؤلاء الناس، لكنا نتساءل عن ادعاءاتهم التي لا يمكن قبولها، فمن المرجح أن تكون قابلة

---

[٢] اقتبسه ج. ب. برات في كتابه «الوعي الجيني»، نيويورك، ماكميلان ص٤٠٧–٤٠٨. (المؤلف)

[٣] المرجع السابق، ص٤٠٨. (المؤلف)

للتفسير بطرق لا تطعن في أمانتهم. لقد اقتبس «ج. ب. بيرت» ما ذكره «بروفيسور لوبا» من «أنَّنا أحيانًا نستيقظ من حلم ونشعر أنَّنا استطعنا فيه حل مشكلة صعبة لكننا لا نستطيع أن نتذكر الحل». ويذكر المؤلف أنه ذات مرة في حوار مع صديق بعد تناول الغداء — كان من بينه أقداح من النبيذ — أنه أدرك في لمحة من لمحات الكشف أو التجلي ونقلها إلى صديقه، حقيقة «ما كان يعنيه أفلاطون»، لكنه كان في الصباح عاجزًا تمامًا عن تذكر أي جزء صغير من هذا الكشف. ويذكر بروفيسور «برات» أيضًا الشعور السيكولوجي المصاحب لإيمان شديد الانفعال مع الحد الأدنى من المضمون العقلي. ويلاحظ «وليم جيمس» إمكان أن يكون شخص ما «مرهقًا بإيمان شديد» دون أن يكون لديه أدنى فكرة عمَّا هو ذلك الذي كان يؤمن به. ويبدو من المرجح أن تكون ألوان الكشف الصوفي لعلم الفلك أو أيَّة حقائق علمية أخرى مما لا يُمكن أن يُقدِّم له المتصوف أي تفسير، هي مجموعة من الأوهام يمكن من حيث المبدأ، أن يكون لها تفسير سيكولوجي. ولا بد للمرء أن يضيف أن هذه المزاعم هي لحسن الطالع نادرة جدًّا، فالغالبية العظمى من المتصوِّفة لا تقول بها.

ثالثًا: نظريات الحس المشترك

إن فحص الوثائق الرئيسية في الكتابات الصوفية العالمية لن تترك شكًّا عند أي قارئ حساس بأنَّ التجربة الصوفية المزعومة التي لا يمكن وصفها، لا يمكن تفسيرها عن طريق أيَّة مبادئ سيكولوجية مما ينطبق على وعينا اليومي المألوف. إذ يؤمن المتصوِّفة أن النوع الخاص من الوعي لديهم ليس مختلفًا، لكنه نسبي من حيث الدرجة فحسب، عن الوعي المألوف. وطالما أنهم وحدهم الذين يملكون هذين النوعين من الوعي (الوعي المألوف، والوعي الصوفي)، فهم وحدهم في وضع يمكنهم من المعرفة. والواقع أنه ليس من المستحيل أن يكونوا مخطئين بصدد تجاربهم، لكن من المحتمل أكثر أن يكمن الخطأ عند أولئك الذين يرفضون أمثال هذه التجارب؛ لأنهم عاجزون عن الإيمان بأنه يمكن أن يوجد شيء لا يستطيعون هم أنفسهم رؤيته أو فهمه. ولو كان المتصوِّفة على صواب في نوع الوعي الخاص عندهم، فلا بد أن يكون في هذه الحالة من ذلك النوع الذي لا يمكن أن يُفهم بمصطلحات الوعي المشترك المألوف أو مقولاته؛ لأنه لا يوجد بينهما أي خاصية مشتركة سوى واقعة أنهما وعي. ومن ثَم فمن المرجح أن تكون المشكلة مع اللغة هي مسألة اختلاف بين نوعين من الوعي. ومن المحتمل ألَّا تعود إلى أي سبب من تلك

الأسباب التي تجعل من الصعب علينا أحيانًا أن نصوغ مشاعرنا وتجارب الحياة اليومية في كلمات. كما أنه لا يمكن تفسيرها بمصطلحات علم النفس المألوفة.

ولكن هناك، كما هي الحال، دائمًا، مع رجل الشارع الذي لديه قصور في الخيال، ويعجز عن الإيمان بأي شيء يجاوز نطاق تجربته الخاصة، فإنه سوف يبذل ما يستطيع من جهد لكي يجذب التجربة الصوفية إلى أسفل، إلى مستواه الخاص. وعلى نحو ما يُحاول بكل حيلة منطقية ممكنة أن يرد المفارقات الصوفية إلى المستوى الشائع، فكذلك سيحاول هنا أن يتخلَّص من المشكلة الصوفية مع اللغة بردها إلى صعوبة شائعة ومعروفة جدًّا، مع كلمات كتلك التي يفهمها كل إنسان ويخبرها جيدًا، وقد تكون النتيجة عددًا من نظريات الحس المشترك. سوف نسوق نموذجَين لها هنا. ومن الممكن أن يكون هناك عدد كبير منها.

نظرية الانفعال

الانفعالات روَّاغة وأكثر إبهامًّا وأقل تحديدًا من البنى التصورية للفكر، عندما تكون هذه الأخيرة واضحة ومتميزة. ومن هنا كانت الكلمات التي تتلاءم مع الانفعالات زهيدة جدًّا، لكن هناك فوق ذلك كله واقعة أخرى عن الانفعالات وهنا مكانها المناسب: وهي أنه كلما كانت الانفعالات أعمق، صعب التعبير عنها، ومن هنا فإن «تنسون» يتحدَّث عن «الأفكار التي كثيرًا ما تقبع في أغوار الدموع». وربما كان يقصد المشاعر أكثر من الأفكار بالمعنى الضيق للأفكار التصورية. ولا شك أنه إذا كانت أعمق من الدموع؛ فهي أعمق بالنسبة للكلمات. إنَّنا نتحدَّث عن مشاعرنا السطحية بحرية، لكن عندما تهتز أعماق الشخصية البشرية، فإنَّنا نخلد إلى الصمت. ونظرية الانفعال التي تتعلَّق بما لا يُمكن وصفه في الجانب الصوفي، لا تفعل شيئًا سوى مدَّ هذه التعليمات السيكولوجية لتُغطِّي حالة الوعي الصوفي، وعندئذٍ يصبح ما لا يُمكن وصفه مسألة درجة. فتجربة السقوط في الحب — لأول مرة — قد تجعل المحب يكف عن الكلام ويلتزم الصمت. والتجارب الصوفية تعمق الغبطة، والفرحة، وأحيانًا الوجد، والغيبة. وربما كانت هناك أيضًا مشاعر الرهبة والإجلال لما هو مقدس في تجربته. ويُفسِّر لنا عمق مشاعره الصعوبات التي يلقاها مع الكلمات.

ليس من الضروري أن نُجادل في أنه لا توجد حقيقة أيًّا كانت في هذه النظرية. أمَّا القول بأنَّ تجارب الصوفية هي انفعالات «أعمق من الكلمات»؛ هو بلا شك سمة يمكن

أن تُضاف إلى المتاعب التي يجدها المتصوِّف مع اللغة، لكن ما أجادل من أجله هو أن هذه النظرية إذا ما أُخذت بذاتها، لكانت غير كافية تمامًا، ولا وزن لها في تفسير الجانب الصوفي الذي لا يمكن وصفه.

ونحن نُلاحظ في المقام الأول أن التجربة الصوفية ليست مجرد انفعال، ولا هي حتى انفعال أساسي. إن عنصرها الرئيسي هو شيء يُشبه الإدراك أكثر من الانفعال، رغم أن الصوفي سوف يشعر أيضًا أن كلمة «الإدراك» ليست هي الكلمة الصحيحة. والعنصر الأساسي الذي يُشبه الإدراك في التجربة هو إدراك الوحدة التي لا تمايز فيها واختلاف. والنغمة المؤثرة التي يحملها هذا الإدراك معه، عند عظماء المتصوِّفة، هادئة ومتزنة أكثر من أن تكون نغمة انفعالية. ويمكن ترتيب المتصوِّفة جميعًا ابتداءً من أصحاب الانفعالات المتطرفة من أمثال القديسة تريزا، وسوزو، إلى النوع الهادئ الرزين من أمثال «إيكهارت»، و«بوذا». ولا بد أن نتذكَّر أن «إيكهارت» يرى أن «الإشباع المعقول هو عملية روحية خالصة تظل فيها القمة العليا للروح غير متأثرة بحالة الوجد». وأنَّ «العواصف الانفعالية لطبيعتنا الفزيقية لم تعد تهز قمة الروح». ومع ذلك فقد وجد كل من «إيكهارت» و«بوذا» أنَّ الوعي الصوفي لا يُمكن وصفه. ويُسمَّى الوعي الصوفي في حالة البوذية «بالنرفانا»، وهم يصورونها دائمًا على أنها تجاوز التعبير. وتظهرنا هذه الملاحظات على أن نظرية الانفعال تعتمد على الإسراف في تأكيد دور الانفعال في الوعي الصوفي. ولا تُلقي بالًا ولا التفاتًا — أو التقليل جدًّا من الالتفات — إلى جوانبه الأخرى.

لكن ليست هذه هي النقطة الرئيسية التي أود أن أسوقها ضد هذه النظرية؛ فمن المهم أكثر أن نؤكِّد أن وزن التراث الصوفي كله يتجه ضد النظرية، كما أنه يدعم النظرة التي تقول إن هنا صعوبة منطقية، لا صعوبة انفعالية فحسب، وهي التي تمنع الصوفي من التعبير الحر عن تجربته في كلمات. إنَّها الرؤية نفسها وليس الانفعالات المصاحبة لها؛ فهذه الرؤية هي التي لا يُمكن التعبير عنها. ومن الصعب، بالطبع، أن نوثق أو أن نبرهن في فقرة أو أن نقول كلمة «عن وزن التراث الصوفي كله»، لكن كتابنا الحالي بأسره هو وثيقة على ذلك — أو على الأقل — على الوعي الصوفي الأساسي الذي لا يمكن قياسه أو مقارنته بالوعي المألوف، واستحالة رد الأول إلى الثاني. ويُشكِّل ذلك من حيث الأساس جذور مشكلة المتصوِّف مع اللغة. أمَّا بالنسبة للباقي فليس في استطاعة المرء سوى أن يغامر ويؤكِّد أن مَن ترضيه نظرية الانفعال، ولا يشعر بداخله بشيء من الضيق: إمَّا أنه يجهل كتابات المتصوِّفة. أو إذا كان على علم جيد بها، فلا بد أن تنقصه البصيرة والحساسية.

نظرية العمى الروحي

لقد قيل إن استحالة نقل التجربة الصوفية إلى شخص لم يكن لديه قط مثل هذه التجربة تُشبه استحالة نقل طبيعة اللون إلى شخص وُلِد أعمى، ومن هنا كان الشخص غير الصوفي هو أعمى من الناحية الروحية. وهذا هو السبب في أن الرجل الروحي أو المتصوِّف لا يستطيع أن ينقل تجاربه إلى غير المتصوِّف. وتلك هي قضية ما يُمكن وصفه أو التعبير عنه.

هناك اعتراضان قاتلان ضد هذه النظرية:

الاعتراض الأول: واقعة أن فكرة اللون لا يمكن نقلها في كلمات إلى شخص ضرير لم يرَ اللون قط، هذه الواقعة ليست سوى حالة جزئية لمبدأ عام في المذهب التجريبي الذي أعلنه ديفيد هيوم؛ فمن المستحيل «تشكيل فكرة» عن انطباع أو كيفٍ بسيط ما لم يمر الشخص أولًا بتجربته. وينطبق المبدأ، بالطبع، لا فقط على الألوان، وإنَّما على أي نوع من التجربة، حسِّية أو غير حسِّية. ومن هنا فإنَّه، بغير شك، ينطبق على التجربة الصوفية. ولكن القول نفسه بأنه ينطبق بالمثل على أي نوع من التجربة يجعله لا يصلح لتفسير التجربة الصوفية التي تفوق الوصف، لكن إذا كان ذلك هو كل ما تعنيه كلمة **ما لا يُمكن** وصفه، لكان معنى ذلك أن كل أنواع التجارب — الألوان، والروائح، والطعوم، والأصوات — ستكون بنفس الطريقة **مِمَّا لا يُمكن وصفه**، لكن التجربة الصوفية التي تفوق الوصف، يفهمها بوضوح أولئك الذين يتحدَّثون عنها على أن لها خصائص فريدة لا يملكها إلَّا على هذا النوع من التجربة ولا يشاركها فيها الأنواع الأخرى. وإلَّا فلن يكون هناك معنى على الإطلاق للقول بأنَّ التجربة الصوفية تفوق الوصف، فلا أحد يقول إن تجارب الألوان لا يمكن وصفها فقط لأن الكلمات لا يمكن أن تنقل هذه التجارب إلى الرجل الأعمى.

الاعتراض الثاني: على هذه النظرية، هو أنها تضع مشكلة الكلمة حاجزًا على الجانب الخطأ في العلاقة بين المتحدِّث والسامع؛ فإذا ما قال الرجل المبصر للشخص الأعمى «هذا الشيء أحمر» فإنَّ الشخص المبصر لا يجد مشكلة في النطق بهذه الكلمات، ولا شيء خطأ فيما يصف، بل قد يكون وصفًا دقيقًا تمامًا، فلا معنى أبدًا للقول بأن تجربة رؤية اللون الأحمر لا يمكن وصفها أو التعبير عنها. فمشكلة فهم معنى ما يُوصف تقع على عاتق المستمع الضرير، لكننا نجد في حالة التجربة الصوفية أن المتصوِّف هو الذي

يستشعر كلمة الحاجز، فهو الذي يقول إن التجربة لا يُمكن وصفها أو التفوه بها. ولا شك أن المستمع غير الصوفي يمكن أيضًا أن يواجه هذه الصعوبة، فليس في استطاعته «تشكيل فكرة» عما يُحاول المتصوِّف نقله إليه. والنظرية التي نناقشها تشرح مشكلته، غير أنها ليست هي المشكلة التي كان المفروض أن تُفسِّرها النظرية وهي «عدم القدرة على النطق بالتجربة» الذي يشعر به الصوفي. انظر مرة أخرى إلى ما كتبه «ج. أ. سيمونز»، إنَّه يكره التجربة لأنه يقول «إنَّني لا أستطيع أن أصفها **لنفسي**. وليس في استطاعتي حتى الآن أن **أجد** الكلمات لجعلها واضحة.» وعدم وضوح التجربة أو استحالة فهمها هي التي تجعلها لا يمكن وصفها. وأنا على يقين من أن ذلك يضعها على الطريق الصحيح. فعدم إمكان الوصف يُسبِّبه نقص جذري أو قصور في الفهم، أو العقل البشري. وعلينا الآن أن نتابع هذا الخيط.

رابعًا: النظرة القائلة بأن اللغة الصوفية واللغة الدينية رمزية

يُردِّد المتصوِّفة مرارًا القول بأنَّ تجاربهم الصوفية «تجاوز الفهم» أو هي «تعلو على العقل» أو هي «فوق النظر العقلي»: أخفى من كل خفي هي تلك الذات؛ فهي تجاوز كل منطق ... إن اليقظة التي عرفتها لا تأتي من خلال العقل.» هكذا تقول «كاثا أوبنشاد».[٤] و«هذه الذات» هي بالطبع الذات الكلية، وهي الواحد الذي يعرف من خلال التجربة الصوفية. يقول «روز بروك»: «لقد ارتفع أمثال هؤلاء الرجال المستنيرين فوق العقل.» ويتساءل إيكهارت «متى يرتفع الإنسان فوق مستوى الفهم المحض؟» ويقول أفلوطين «لقد تعطَّل العقل وكذلك التعقل.»

ما هو معنى كلمات «العقل» و«الفهم» و«التعقل» و«المنطق»، وما هي علاقة الواحد منها بالآخر؟ أعتقد أنه لا اختلاف، ولا فارق بينها، حسب ما وصل إلينا من كتابات المتصوِّفة. فلا فارق بين «العقل» و«الفهم»؛ فهما يُشيران إلى قدرة الذهن على استخدام تصوُّرات مجردة. فهما يعنيان ما كان يقصده كانط «بمملكة التصوُّرات». والظاهر أنه ليس ثمة فارق واضح بين «العقل» و«التعقل»، ولا بين «العقل» و«المنطق». وربما كان

[٤] الأوبنشاد، ترجمة سواني وفردريك مانشستر، نيويورك، المكتبة الأمريكية لآداب العالم، عام ١٩٥٧م، ص٧. (المؤلف)

من الممكن في بعض الأحيان التمييز بين هذه المصطلحات الأربعة، لكن الكلمات الأربع — بصفة عامة — يُمكن أن تحمل هذا الجانب أو ذاك من استخدام الذهن للتصوُّرات.

النظريات التي علينا فحصها في هذا القسم، تسعى إلى تفسير «ما لا يُمكن وصفه» على أنه يعود إلى عجز الفهم أو العقل على العقل على التعامل مع التجربة الصوفية. والتفسير المعتاد لهذه المسألة يؤكِّد أن التجربة الصوفية تعجز من داخلها على أن تكون تصوُّرية؛ فنحن نمر بتجربتها على نحو مباشر، فيما تقول هذه النظرية، لكن لا يُمكن تجريدها في تصوُّرات، لكن لَمَّا كانت كل كلمة في اللغة — باستثناء أسماء الأعلام — هي تصوُّر، فإنَّه ينتج من ذلك أنه حيثما لا تكون التصوُّرات ممكنة، فلا تكون الكلمات ممكنة. ومن هنا فإن التجارب الصوفية، بما أنها لا يُمكن وضعها في تصوُّرات، فإنَّه لا يُمكن كذلك وضعها في ألفاظ. ولهذا السبب فإن «ما لا يُمكن وصفه» ليس مسألة درجة، على نحو ما تفترض، مثلًا، نظرية الانفعال ولكنَّها مُطْلقة، لا يُمكن استئصالها. تلك هي النظرية الشائعة.

لا بد للنظرية أن تُفسِّر لنا لماذا لا يُمكن وضع التجربة الصوفية في تصوُّرات. وقد يكون السبب في حالة التجربة الانطوائية هي الوحدة التي لا اختلاف فيها ولا تمايز، والتي تخلو من كل مضمون تجريبي، فهي خواء لا شكل له. ولا يوجد فيها أي بنود يُمكن تمييزها. لكن التصورات تعتمد على كونها كثرة من البنود التي يُمكن التمييز بينها. ويُلاحظ الذهن التشابهات والاختلافات بينها، ويقوم بترتيب المتشابهات بعضها مع بعض بطرق معينة في نفس الفئة. وفكرة الفئة تصور. ومن هنا فحيثما لا توجد كثرة، فإنَّه لا يُمكن أن تكون هناك تصوُّرات ومن ثَم لا يُمكن أن تكون هناك كلمات.

وربما كان لا بد من تبني هذه النظرة لمواجهة حالة النوع الانبساطي من التجربة. والمشكلة هي أن الكثرة الحسِّية في مثل هذا النوع من التجربة لم تحذف. وربما كان على المرء أن يقول إنه على الرغم من أن كثرة الموضوعات الحسِّية لا تزال موجودة، فإن **الواحدية** التي يمر الصوفي بتجربتها، والتي تشع من فوق أو من خلف هذه الموضوعات لا تنطوي في ذاتها على أيَّة كثرة. ومن ثَم لا يُمكن إدراكها عن طريق التصوُّرات، فالتجربة مختلطة إنْ صحَّ التعبير؛ فجزء منها حسي وفزيقي، وهو الجزء الذي يُمكن أن تنطبق عليه التصوُّرات. إنَّه الأحجار، والأشجار، والحشائش ... إلخ. وليس ذلك في ذاته جزءًا صوفيًّا على الإطلاق. أمَّا الجزء الآخر فهو **الواحد**، وهو وحدة العنصر الصوفي، وهو ما لا يُمكن صياغته في تصوُّرات.

والمبدأ العام للنظرية، وهو عدم صياغة التجربة في تصورات، تستند إلى دعم هام من أفلوطين، ودينسيوس الأريوباغي، وإيكهارت. ومن خلفهم، في الواقع، تاريخ التصوف الغربي كله. وعلى ذلك فإننا نجد أفلوطين يُعلن:

«إدراكنا للواحد لا يُشارك في طبيعة الفهم أو الفكر المجرد، على نحو ما تفعل معرفة الموضوعات العقلية الأخرى، لكنَّ لهذا الإدراك طابعًا يعلو على الفهم؛ لأن الفهم يتقدَّم بواسطة التصوُّرات. والتصوُّر شيء متكثر، وهكذا تضل الروح عن إدراك **الواحد** عندما تسقط في العدد وفي الكثرة. ومن ثم فلا بد لها أن تُجاوز الفهم.»[٥]

والنقطة الجوهرية هنا تجعل من الواضح أن التصوُّرات تعتمد على الكثرة، ومن ثَم لا تستطيع أن يكون لها موطئ قدم في تجربة واحدية تمامًا.

سوف نتجاوز «ديونسيوس» لحظة، على أن نعود إليه فيما بعد، لنُلاحظ أن «إيكهارت» يكتب بطريقة غامضة أكثر من «أفلوطين»، ومع ذلك فهو يدعم مثل هذه النظرة. يقول:

«يسير الأنبياء في النور ... وهم أحيانًا يعودون إلى العالم ويتحدَّثون عن أشياء عرفوها ... ويقعون في البكم لثلاثة أسباب:

أولًا: لأنَّ الخير الذي عرفوه «عندما نظروا إلى الله كان هائلًا» وغامضًا، حتى إنه يصعب أن يتخذ شكلًا معينًا أمام الفهم.

ثانيًا: ما حصَّلوه من الله يُضاهي ذات الله نفسه من حيث ضخامته وجلاله. ولا يؤدي إلى أيَّة فكرة ولا أي شكل يُمكن التعبير عنه.

ثالثًا: ولهذا السبب يقعون في البكم؛ لأن الحقيقة المختبئة التي وجدوها في الله، والسر الذي عثروا عليه، لا يُمكن وصفه أو التفوه به.»[٦]

هذه الفقرة مختلطة ومشوشة جدًّا. ما دام السبب الثاني المزعوم لا يفعل شيئًا سوى تكرار السبب الأول، والأسباب الثلاثة يُمكن لأغراض عملية أن ترتد إلى سببين.

---

[٥] أفلوطين، التساعية السادسة، رقم ٩. (المؤلف)

[٦] ف. فليفار، «مايستر إيكهارت»، ترجمة س. د. إيفانز، ص٢٣٦–٢٣٧. (المؤلف)

الأول هو ضخامة التجربة وجلالها، لكن لو وضعت الفخامة والجلال على أنها الأسباب الوحيدة «لِما لا يُمكن وصفه»، فلا بد أن يشجع ذلك النظرة التي تقول إن ما لا يُمكن وصفه المزعوم ليس سوى مبالغة المقصود منها التعبير عن انفعالات صاحب التجربة. إن الضخامة — مثل الضآلة — يسهل جدًّا التعبير عنها؛ فمن السهل أن نصف في كلمات بلايين الأميال سهولة وصفنا للبوصة. أمَّا الجليل، فهو بمقدار ما يختلف عن العظيم، قد يعوق المرء عن التنفس حتى ينعقد لسانه فلا يستطيع أن يتحدَّث أو قد يبدو كما تقول العبارة «أروع كثيرًا من الكلمات»، لكنَّه ليس بأي معنًى دقيقًا وغير قابل لأن يوصف عن طريق اللغة. والعثور على اللغة المناسبة للجليل هو أحد المهام الخاصة بالشاعر، والقول بأن غير الشعراء لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك، لا يجعله فوق الوصف أو لا يُمكن التفوه به، لكن لو نظرنا مرة أخرى في عبارة «إيكهارت»، لرأينا ظهور فكرة أكثر عمقًا، فهو يُخبرنا أن «الرؤية لا يُمكن أن تتخذ شكلًا مُعيَّنًا أمام الفهم»، «ولا تؤدي إلى أيَّة فكرة أو شكل يُمكن التعبير عنه»، إنَّها لا شكل لها، أو هي تفتقر إلى الشكل المعين الذي يُقال هنا إنَّه يجعل التجربة لا توصف. وما دامت التجربة هي الخواء الفارغ، وبلا مضمون محدد، فليس ثمة أشكال محددة يُمكن أن تُناسب التصوُّر. وما لا شكل له هو نفسه الفراغ أو الخواء. فهو «ليس هذا، ولا ذاك». وما دام كل تصوُّر أو كلمة يفسر «هذا» التي تتميَّز عن «ذاك»، فليس ثمة كلمات أو تصوُّرات ممكنة. وهكذا نجد أن «إيكهارت» بدوره يدعم نظرية عدم إمكان صياغة تصوُّرات.

نظرية ما لا يُمكن وصفه قد يُقبل وقد لا يُقبل. ونحن هنا معنِيُّون بعرضها لا بنقدها، لكن حتى إذا ما تركنا النقد إلى ما بعد؛ لكي نفحص المضامين الكاملة للنظرية، فإنَّنا نرى في الحال أنها تؤدي إلى مأزق واضح؛ إذ الواقع أن المتصوِّف يستخدم لغة لها — على الأقل — مظهر وصف التجربة. غير أنه يُخبرنا أن كلماته لا تصف التجربة في الواقع حتى ولا وصفًا جزئيًّا. ولا يعني ذلك أن الوصف غير مقنع. وإنَّما التجربة هي التي لا يُمكن وصفها تمامًا، ومن ثَم فإن كلماته ليست في الحقيقة وصفية. وعندئذٍ تظهر المشكلة في صورتها الحادة. **فما هي، في الواقع، وظيفة كلمات المتصوِّف**؟ هناك وجهتان من النظر للإجابة عن هذا السؤال، يُمكن أن نُسمِّيهما على التوالي: **نظرية ديونسيوس، ونظرية المجاز أو الاستعارة**.

نظرية ديونسيوس

من المُعتقد أن المؤلِّف المجهول الذي أطلق على نفسه خطأً اسم «الأريوباغي» — ليعني بذلك أنه كان من أتباع القديس بولس[7] — كان يعيش في القرن الخامس الميلادي. ولهذا فسوف نُسمِّيه ديونسيوس فقط. ولقد أعلن — في صورة متطرفة — النظرية التي تقول إنَّه ليس ثمة كلمات تنطبق على التجربة الصوفية، أو على الله. ولقد كتب عن الإلهي يقول:

> «إنَّه ليس روحًا ولا ذهنًا ... ولا نظامًا ولا ضخامة ولا ضآلة. وهو ليس غير متحرِّك، ولا متحركًا، ولا ساكنًا، وليست له قدرة، ولا هو قدرة، ولا نور، وهو لا يحيا، وليس هو الحياة ... ولا هو واحد، ولا هو الألوهية أو الخير، وهو لا ينتمي إلى مقولة الوجود، ولا إلى مقولة اللاوجود ... ولا ينطبق عليه إثبات ولا نفي.»[8]

إن نظريات «ما لا يُمكن وصفه» تجد ملاذها عادةً في السلب؛ فهي تذهب إلى أن الكلمات الإيجابية لا يُمكن أن تنطبق على **الموجود الأسمى**، ولكن الكلمات السلبية — فيما يبدو — هي التي تنطبق عليه. ومن هنا فإن الأوبنشاد تتحدَّث عنه على أنه «بلا نفس، وبلا صوت، ولا رائحة، ولا لون، ولا ذهن» ... إلخ، أو ببساطة شديدة «لا هو هذا ولا ذاك»، لكن «بلا لون»، و«بلا ذهن»، و«بلا فعل» ... إلخ؛ هي كلمات تُماثل أضدادها، ومن ثَم تقوم مقام التصوُّرات. وفضلًا عن ذلك فليس ثمة شيء اسمه السلب الخالص، «فالموت» لفظ إيجابي، ولا نستطيع أن نتجنَّبه بقولنا «اللاحياة». والسكون لفظ إيجابي مثل الحركة. وعبارة أن «كل سلب تعين» صادقة، مثل عبارة «كل تعين سلب». ولقد أدرك ديونسيوس ذلك، كما تكشف عن ذلك العبارة الأخيرة التي اقتبسناها الآن توًّا «فلا يصدق عليه إيجاب ولا سلب». وإن شئنا الدقة فإنَّ ذلك يؤدي إلى تراجع لا متناهٍ. وتقول «الأوبنشاد» إن الموجود الأسمى «لا هذا، ولا ذاك»، ولا بد أن نُضيف «ليس لا هذا، ولا ذاك»، ثم «ليس لا»، و«لا هذا ولا ذاك» ... إلخ.

---

[7] قارن: «ولكن أناسًا التصقوا به وآمنوا؛ منهم ديونسيوس الأريوباغي، وامرأة اسمها داموس، وآخرون». أعمال الرسل، الإصحاح السابع عشر: ٣٤. (المترجم)

[8] ديونسيوس الأريوباغي، «الأسماء الإلهية، واللاهوت الصوفي»، ترجمة س. رولت، نيويورك، شركة ماكميلان، عام ١٩٢٠م، الفصل الخامس. (المؤلف)

غير أن ديونسيوس قد أدرك أنَّنا عندئذٍ لدينا مشكلة تفرضها واقعة الكلمات التي تُستخدم عن **الموجود الأسمى**، بما في ذلك الكلمات التي أنكر فيها إمكان تطبيق الكلمات. والمشكلة هي: ما هي إذن وظيفة الكلمات؟ ولقد حاول أن يحل هذه المشكلة في كتابة «الأسماء الإلهية» وكانت له جدارة كبيرة بوصفه واحدًا من الفلاسفة الواقعيين، إنْ لم يكن أوَّلهم جميعًا — فضلًا عن أنه محبوب بصفة خاصة من فلاسفة يومنا الراهن — الذين ناقشوا مشكلة اللغويات على نحو ما تنطبق على اللغة الدينية.

ونظريته أبعد ما تكون عن الوضوح، ولكن مغزاها العام هو أن الله في ذاته يعلو على كل محمول، حتى محمولات مثل «الواحد»، و«الخير»، و«الحب»، لكن الصفات التي يُمكن أن ننسبها إليه هي محمولات خاصة بتجلياته أو «فيوضاته» نقولها عنه على سبيل الرمز. وتعني «تجليات الله» بصفة عامة: عالم الأشياء المتناهية، بما في ذلك الأنفس المتناهية، فنحن مثلًا نُسمِّيه «الواحد»، «الوحدة»؛ لأننا عن طريقه متحدون، أعني أن ملكاتنا متحدة، ونحن أنفسنا ندخل في معه في وحدة عن طريق الإشراق الصوفي. ونُسميه «حكيمًا»، و«عادلًا»؛ لأن جميع الأشياء في العالم جميلة ما لم تفسد. والله هو سبب العالم، على الرغم من أن ذلك ليس بالمعنى الزماني لكلمة «السبب» الذي يتقدَّم فيه «السبب» «نتيجته» في الزمان. ونقول إن الله «خيِّر»؛ لأنه سبب الأشياء الخيِّرة. ونقول إنَّه موجود لأنه سبب الأشياء الموجودة. والله، فيما يقول «ديونسيوس»، هو «سبب جميع الأشياء، ومع ذلك فهو في ذاته ليس شيئًا لأنه يعلو أساسًا على جميع الأشياء.»[٩]

لقد أراد «ديونسيوس» التعبير عن علو الله ولتجاوزه لجميع الكلمات بالاستخدام المستمر لكلمة «أعلى» أو «فوق»؛ فالله لا هو موجود ولا هو غير موجود، وإنَّما هو أعلى من الموجود. ولا هو واحد ولا وحدة، بل هو الواحد الأعلى أو الوحدة العليا. وليس ممتازًا لأنه فوق الامتياز، وليس مقدسًا، وإنَّما هو فوق التقديس. غير أن «الموجود الأعلى» هو في النهاية كلمة. وإذا كان الله فوق كل الكلمات، فلا بد أن يُقال عنه إنَّه «فوق» «ما هو فوق الامتياز» ... وهكذا إلى ما لا نهاية.

علينا في النهاية أن نوجز الاعتراضات التي يُمكن إثارتها ضد هذه النظرية:

(١) ما المبرر الذي يجعلنا نقول إن الله سبب جميع الأشياء؟ إذا كانت كلمة «السبب» تعني حرفيًّا نظرية تناقض نفسها، ما دامت كلمة «السبب» لا بد أن تكون مِمَّا لا يُمكن

[٩] المرجع السابق، الفصل الأول والخامس. (المؤلف)

تطبيقه على الله كأي كلمة أخرى، لكن إذا كانت كلمة «السبب» كغيرها من الكلمات الأخرى، أعني إذا كان من الممكن أن تنطبق على تجليات الله لا على الله نفسه، فإنَّها عندما تُستخدم عن الله فلا بد أن تعني أن الله هو سبب «السببية» التي تظهر في العالم، لكنَّها عندئذٍ لا يُمكن أن تعني أنه هو نفسه سبب «السببية»، وإنَّما هو فحسب سبب، «سبب السببية» ... وهكذا إلى ما لا نهاية.

(٢) إذا كانت «س» سبب «ص»، وإذا كان لـ «ص» كيف مُعيَّن هو «ق»، فإن ذلك لا يُقدِّم أي مُبرِّر لتسمية «س» «ق»، ولا حتى على سبيل الرمز؛ فمثلًا، لا معنى لتطبيق كلمة «سائل» على النار؛ لأن النار تُسبِّب سيولة قطعة الشمع. ولن يجعل مثل هذا الاستخدام معقولًا أو ذا معنًى أن نقول إن النار هي الوجود الوحيد الذي سُمِّي «سائلًا» على سبيل الرمز.

(٣) نظرية ديونسيوس تجعل «عدم إمكان الوصف» لله، لا يُمكن وصفه على نحو مطلق. ولو أنَّنا فعلنا ذلك فلا يُمكن أبدًا أن نُبرِّر استخدام أيَّة لغة، سواء كانت الكلمات إيجابية أو سلبية. وسواء استخدمت بالمعنى الحرفي أو الرمزي. إن نظرية اللغة الرمزية لا تُساعد ديونسيوس، فلا ينبغي استخدام أيَّة كلمة مهما تكن. ولا ينبغي أن نُسمِّي التجربة الصوفية: لا «تجربة» ولا «صوفية»، ولا «فوق الوصف». ولا ينبغي علينا أن نقول إنَّها «ليست هذا، ولا ذاك»؛ لأن كلمة «إنَّها» لا تنطبق عليها. باختصار لا بد أن تكون «مِمَّا لا يُمكن معرفته» بالنسبة لنا، لا فقط بهذا المعنى النسبي الذي تحدَّث فيه هربرت سنبسر[١٠] — صوابًا أم خطأ — عن **قوة** لا يُمكن معرفتها. وفكرة «ما لا يُمكن معرفته» يُمكن أن تكون نسبية فحسب؛ لأنها تعني أننا نعرف شيئًا عنه: إنه مثلًا موجود، وإنه قوة، أمَّا خصائصه الأخرى فهي تُجاوز إدراكنا تمامًا. أمَّا «ما لا يُمكن وصفه»، المطلق، كما وضعه ديونسيوس، فلا بد أن يعني أن شيئًا ما نُسمِّيه «ما لا يُمكن وصفه» يقع خارج وعينًا تمامًا، بمعنى أن الله ربما كان خارج وعي الحيوان. وقد يكون من المقبول

[١٠] هربرت سبنسر (١٨٢٠–١٩٠٣م)؛ فيلسوف إنجليزي، وعالم اجتماع، مدَّ فكرة التطوُّر من الكائنات الحية إلى جميع الأشياء والظواهر، كان يعتقد أن العلم عاجز عن سبر أغوار الأشياء، وأن هناك قوة لا يُمكن معرفتها هي حجر الزاوية في الدين. من مؤلفاته «دراسات اجتماعية» عام ١٨٥١م، و«مبادئ علم النفس» عام ١٨٥٥م، و«التربية» عام ١٨٦١م، و«نسق الفلسفة التركيبية» في عشرة مجلدات، وهو الكتاب الذي مدَّ فيه نطاق نظرية التطوُّر لدارون إلى مجال المعرفة البشرية. (المترجم)

أن نفترض أن الله «لا يُمكن معرفته» **مطلقًا** بالنسبة للحيوان. ولا يُمكن للحيوان أن يعتقد «أنَّ الله لا يُمكن معرفته بالنسبة لي». إن الموجود الواعي بالله، أو على الأقل الواعي بمعنى ما يُمكن أن ينسبه إلى كلمة الله، هو وحده الذي يستطيع أن يقول «الله لا يُمكن معرفته بالنسبة لي.»

إذا كان «ما لا يُمكن وصفه» **مطلقًا** بالطريقة التي يقول بها ديونسيوس، فإنَّه ينبغي علينا أن نقول — لا فقط إنَّه ما كان ينبغي عليه أن يكتب كتابه — بل أيضًا أنه سيكون من المستحيل عليه أن يفعل ذلك؛ لأن موضوع كتاباته كلها لم يكن من الممكن أبدًا أن تخطر على باله على الإطلاق. ونحن نصل هنا إلى الفكرة التي عبَّر عنها فيما أعتقد «هيجل» و«فتجنشتين» وهي أن الوعي بالحد يعني في الوقت ذاته تجاوز هذا الحد.[11] فإذا كان هناك حدٌّ مطلق للمعرفة، فلا بد أن يكون شيئًا لا نعيه لكنَّا لا نشتبه فيه. ويصدق الشيء نفسه على الفكر والمعرفة؛ لأن الكلمات هي تموضع للأفكار. وإذا كان الوعي الصوفي مِمَّا لا يُمكن وصفه على نحو مطلق، فإنَّنا لا نقول ذلك لأنَّنا غير واعيين بمثل هذه التجربة، أو بعبارة أخرى لأنَّا لا يُمكن أبدًا أن تكون لنا مثل هذه التجربة.

وهذا النقد يُشكِّل، بالطبع، مشكلة تبدو في ظاهرها بغير حل، لا بالنسبة لديونسيوس فقط، بل بالنسبة لأيَّة نظرية تتحدَّث عمَّا لا يُمكن وصفه على أنه مطلق. وسوف نلتقي بها مرة أخرى.

نظرية المجاز أو الاستعارة

الفرق بين نظرية «ديونسيوس» ونظرية المجاز أو الاستعارة هو على النحو التالي: عند ديونسيوس أن كلمة «س» لو أنها استخدمت عن الله، فإنَّها تعني أن الله هو سبب «س». أمَّا عند نظرية المجاز أو الاستعارة، فإنه لو استخدمت «س» عن الله، فإنَّها تعني أن «س» مجاز لشيء من الطبيعة الفعلية لله ذاته، أو كما هو في التجربة الصوفية. والنظريتان معًا يُمكن النظر إليهما على أنهما نسختان رمزيتان من نظرية اللغة الصوفية. وهنا طريقة أخرى للتعبير عن الاختلاف بينهما، هي أن نقول إن العلاقة في نظرية ديونسيوس،

[11] راجع: د. إمام عبد الفتاح إمام، «المنهج الجدلي عند هيجل»، ص٢٠٠ وما بعدها، أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة، عام ١٩٩٦م. (المجلد الأول من الدراسات الهيجلية). (المترجم)

بين الرمز و«عملية الترميز»، أو صناعة الرمز، هي علاقة **سببية**. على حين أن نظرية المجاز تنظر إلى هذه العلاقة بوصفها علاقة تشابه؛ فالتشابه هو بالطبع الأساس الدائم للمجاز أو الاستعارة أو المماثلة. إنَّنا نجد في عبارة «يتسلَّح لخوض معركة ضد بحر من المتاعب»، نجد استخدامًا لمجازين متميزين (ومختلطين). هناك تشابه بين مُحاولة التغلُّب على المتاعب، والقتال الفزيقي بالأسلحة ضد العدو. وهناك تشابه بين «بحر» من المياه المتلاطمة وبين كثرة المتاعب أو المصاعب.

إن نظرية المجاز للغة الصوفية يُمكن أن تزعم افتراض واقعة أن كثيرًا من اللغة التي يستخدمها الصوفية عن تجاربهم، هي بغير شك لغة مجازية؛ فكلمات مثل «الظلام» و«الصمت»، هي كما رأينا مجازات شائعة في التجربة الصوفية الانطوائية. وما يصفونه عن طريق المجاز هو فراغ أو خواء التجربة؛ **فالظلام** يُشبه الخواء من حيث إنهما بلا تمييزات، فجميع التمييزات تضيع في الظلام، كما تضيع جميع التمييزات في الله، كما يقول «إيكهارت». ولقد ابتكر «إيكهارت» أيضًا مجازاته الخاصة عن هذا **الخواء**؛ فهو يصفه بأنه «عقيم»، «قاحل»، «صحراء»، «برِّية» ... إلخ، السبب هو أن الصحراء القاحلة تخلو من كل حياة (أو هكذا يُصوِّرها الخيال). ويؤدي لي سؤال هو: إذا كان «الظلام»، و«الصمت»، و«الصحراء» ... إلخ يُبرِّرها مجازات أنها تُشبه الخواء الفارغ في التجربة الصوفية، فكيف يُمكن في هذه الحالة تبرير عبارة «الخواء الفارغ»؟ فهل هي بدورها مجاز لشيء ما؟ سوف نعود إلى هذا السؤال في مكانه المناسب.

لقد طوَّر «رودلف أوتو» نظرية المجاز بطريقة بارعة في كتابه «فكرة القدسي»، فذهب إلى أن التجربة الدينية لِمَا أسماه «بالمقدَّس» أو الخارق للطبيعة Numinous غير قابلة أن تُصاغ في تصوُّرات. وعلى الرغم من أن الشخص المتديِّن يجد بعض التشابه — ربما يكون ضعيفًا جدًّا — بين خصائص التجربة الدينية، وبعض الكيفيات اللادينية لشيء في العالم الطبيعي؛ فهو أحيانًا يستخدم اسم «الكيف الطبيعي» كمجاز لخصائص التجربة، فيقول مثلًا، إن التجربة في أحد جوانبها تنتج مشاعر «الرهبة الدينية». ومن هنا فإن الله هو — في هذا الجانب من وجوده — كما يُقال، يُصيب الإنسان «بالرهبة»، و«الرعب»، و«القلق»، و«الخشية» ... إلخ. وكلمات مثل «مرعب»، و«رهيب» وغيرها من أسماء لكيفيات لا دينية للأشياء الطبيعية، ولا ينطبق كيف منها حرفيًّا على الله. وخاصية التجربة الخارقة أو المقدَّسة التي يُجاهد الصوفية للتعبير عنها، هي في الواقع، لا يُمكن وصفها. لكن «الرهبة» و«الرعب» ... إلخ تحمل ضربًا من التشابه للمشاعر التي تُثيرها.

فهي أقرب المقابلات الطبيعية اللاروحية للمشاعر الروحية اللاطبيعية الأصلية. ومن هنا يذهب الصوفية إلى أنها مجازات تعطي فكرةً باهتةً عن الكيف المُقدَّس أو ربما تستدعيه عند أولئك الذين لم تكن لهم هذه التجربة.

نظرية المجاز كلها — لسوء الطالع — عُرضة فيما يبدو لاعتراضات قاتلة، على الرغم من أن مؤلِّف هذا الكتاب أخذ بها ذات مرة. فهذه النظرية:

أولًا: تُناقض نفسها؛ لأنها تفترض أن «س» ربما كانت مجازًا لشيء عن ماهية الله أو لتجربة الصوفية التي لا يُمكن صياغتها في تصوُّرات. والمجاز يتضمَّن التشابه، لكن حيثما كون هناك مجاز يكون هناك تصوُّر ممكن؛ ف «س» يُمكن أن تكون مجازًا ل «ص»، إذا كانت «س» تُشبه «ص» بطريقة ما، لكنَّ الشيئين المتشابهين يُمكن وضعهما في فئة واحدة بسبب التشابه. ومن ثَم فقولك إن «س» مجاز لشيء في ماهية الله، يعني أنَّك تقول إن هذا الشيء يُمكن أن يُصاغ في تصوُّرات.

ثانيًا: لا يكون للغة المجازية معنى ولا مبرر، إلا إذا كان يُمكن ترجمتها، نظريًّا على الأقل، إلى لغة حرفية. أو إذا كان الشيء أو التجربة التي يُفترض أن المجاز يرمز لها، توجد أمام الذهن كتمثُّل، سواء وجدت كلمة لها أم لا. وبعبارة أخرى إن استخدام المجاز — أيًّا ما كان فهمنا له — لا بد أن يعرف مقدَّمًا ما الذي يعنيه ما ترمز له؛ فالمجاز لا يُمكن أن يعمل إلا لاستحضار ما يعرفه بالفعل، أو ما مرَّ بتجربته — أمام الذهن — فهو لا يُمكن أن يُنتج معرفة أو تجربة لم تكن عنده من قبل. فإذا ما استخدم «أ» مجازًا ل «ب»، فلا بد أن يكون «أ» و«ب» معًا حاضرين أمام الذهن، وكذلك التشابه بينهما الذي هو أساس المجاز، وإذا لم يكن الأمر كذلك فسوف يكون عندنا ما يُسمَّى عادة «المجاز الذي لا معنى له». ونحن نلقي بشروط المجاز الذي له معنى بوضوح، فيما يُسمِّيه الصوفي بالخواء أو الفراغ باسم «الظلام» أو «الصحراء»؛ لأنه لا فقط أن تصوُّرات وصور «الظلام» و«الصحراء» معروفة جيدًا، بل لأنَّ المقصود بالخواء معروف أيضًا. وهكذا نجد أن اللفظين — المجاز ومعناه — حاضران أمام الذهن.

غير أن المشكلة التي تطرح نفسها أمامنا الآن، هي: إذا كانت «الصحراء» مجازًا واضحًا للخواء، أو للوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، فكيف يُمكن استخدام عبارات مثل «الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف»، و«الخواء» ... إلخ؟ أهذه لغة حرفية، وهل تنطبق بالمعنى الحرفي على التجربة الصوفية؟ من الواضح أن التسليم بذلك يتناقض مع

تصوُّر ما لا يُمكن وصفه! فلا بد لنا أن نجد، في آنٍ معًا، تصوُّرات ولكمات لِما نفترض أنه لا يُمكن وصفه ولا صياغة تصوُّرات عنه.

إمَّا أن تكون «الوحدة» التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، و«الخواء»، و«انمحاء الكثرة»، وما شابه ذلك، أوصافًا حرفية للوعي الصوفي، أو أن تكون مجازات لشيء آخر. افرض أنَّنا أطلقنا على هذا الشيء الآخر اسم «أ». سنجد عندئذٍ أنه إمَّا أن تكون «أ» وصفًا حرفيًّا، أو أن تكون مجازًا لـ «ب». وإمَّا أن نتقدَّم نحو اللامتناهي في بحث عقيم عن المعنى، أو أن تتوقَّف السلسة عند نهاية في مكان ما. افرض أنها وصلت إلى نهاية عند «س». عندئذٍ إمَّا أن تكون «س» وصفًا حرفيًّا أو مجازًا لا معنى له. إن النتيجة الوحيدة المعقولة لهذا الاستدلال هي أن النظرية الرمزية يُمكن أن تكون صحيحة بالمعنى التافه الذي يقول إن كلمة مثل «الظلام» هي مجاز، لكنَّها كاذبة عندما تقول إنه لا يوجد وصف حرفي مُمكن. وأن **جميع** الكلمات التي يستخدمها الصوفية عن تجاربهم هي كلمات رمزية أو مجازية.

وأخيرًا فإن نظرية المجاز، مثل نظرية ديونسيوس، تتضمَّن «ما لا يُمكن وصفه» على نحو **مطلق**، إنَّها تتضمَّن أن **جميع** الكلمات الوصفية المُستخدمة هي مجاز. ومن ثمَ فإن التجربة لا يُمكن أن يُقال عنها إنَّها «تجربة» أو «صوفية» أو لا يُمكن وصفها أو «هي» كذا. ولا حتى إن يُقال إنَّها «لا يُمكن معرفتها»، ما لم تكن هذه الكلمات مجازًا. وإذا صحَّ ذلك فإنَّ التجربة لا يُمكن أن يُقال إنَّها «لا يُمكن معرفتها»، بمعنى أن الله لا يُمكن معرفته بالنسبة للحيوان. ولا يُمكن أن تكون هناك مثل هذه التجربة مثلما أنه لا يُمكن أن **يكون** هناك فكرة عن الله في وعي الحيوان.

خامسًا: اقتراحات نحو نظرية جديدة

تحطَّمت جميع النظريات ولم نجد حلًّا لمشكلتنا. ولهذا فسوف أُحاول أن أقترح نظرية جديدة، وأنا على وعي عميق بمدى هذه المهمة من تهور وطيش. وما أُطلقت عليه نظريات الحس المشترك، ليست جديرة، في رأيي، بأي احترام فهي تبدو لي مهمة أناس إمَّا على علم ضئيل بموضوع التصوف. أو إذا ما كانوا على معرفة جيدة به، فإنَّهم يفتقرون إلى البصيرة والحساسية، لكن النظرية التي تقول إن لغة التصوف رمزية، التي فرقنا بين صورتين منها، فهي مسألة مختلفة تمامًا، فهي تسند ظهرها إلى حمل ثقيل من التراث وسلطة الثقات، إنَّها نتاج لتفكير أناس إمَّا أنهم كانوا هم أنفسهم متصوِّفة، أو كانوا على الأقل «منقوعين» في الكتابات الصوفية، فأصبحوا حساسين بعمق لِما فيه من فتنة وسحر.

ومن هنا كان دعاة هذه النظرية من بين الأسماء اللامعة في تاريخ الفكر الصوفي الغربي. وهي ترتد في العالم الغربي، على الأقل، حتى أفلوطين، ومنه صُعدًا عبر ديونسيوس إلى العالم الحديث. ومع ذلك فإنَّه يبدو أن الاعتراضات التي أثرناها ضدها ليس لها جواب، ولا رد عليها. ومن هنا فليس أمامنا سوى أن نتخلَّى عنها، ونُحاول أن نجد حلًّا آخر.

لقد سلَّمنا في صفحات سابقة أن نظرية الانفعال — رغم أنها ليست مقنعة كتفسير نهائي لهذا الموضوع — لا تخلو من عنصر من الحقيقة. فقد يكون كل مَن يمر بتجربة الغبطة أو الفرحة — ربما لأول مرة — وكذلك السلام الذي يُجاوز كل فهم، الذي يجلبه الوعي الصوفي، قد يجعله للحظة غير قادر على الكلام بسبب عمق الانفعال. ولا شك أن هذه الحالة هي، في بعض الأحيان، جزء مِمَّا يكون في ذهنه، عندما يقول إن ما مرَّ بتجربته يجاوز جميع الكلمات، لكن ذلك لا يجعلنا نفترض أنها تصل إلى جذور الموضوع، أو أنها تستوعب كل ما يُمكن أن يُقال عنه؛ إذ من الواضح أن المطلوب هو ضرب من التفسير الجذري الأشد عمقًا، الذي يذهب إلى صراع الصوفي من الكلمات، يرجع في النهاية إلى نوع من الصعوبة المنطقية، ولا يرجع إلى قدر ضخم من الانفعال. إن الاتفاق بين المتصوِّفة الذين عبَّروا عن أنفسهم في هذا الموضوع هو أن ما أسموه، بطرق مختلفة، بالفهم، أو العقل، أو التعقل، عاجز عن تناول التجربة الصوفية، وذلك هو ما يكن في جذور متاعبهم مع الكلمات؛ فالعقل هو الذي شكَّل اللغة وصاغها كوسيلة تُحقِّق له أغراضًا خاصة، وقد تكون هذه العبارات صادقة، لكنَّها غامضة أكثر مما ينبغي، وغير دقيقة أكثر مما ينبغي، لتُشكِّل تفسيرًا فلسفيًّا لِما لا يُمكن وصفه. وما علينا أن نكتشفه هو: ما الذي يوجد بالضبط في طبيعة الفهم يُسبِّب مشكلة الكلمات؟

في استطاعتنا أن نرى كيف أن النظرية التي تقول إن اللغة الصوفية هي باستمرار رمزية، ولم تكن قط حرفية، قد نشأت من محاولة الإجابة عن هذا السؤال. والفهم هو ما أطلق عليه كانط اسم «ملكة التصوُّرات»، على الرغم من أن كلمة «ملكة» عفا عليها الزمان، فإن ما قاله كانط هو أساسًا صحيح. والواقع أن التفكير والاستدلال، والفهم، كأمور متميِّزة عن الإدراك المباشر، تعتمد على استخدام التصوُّرات. ومن ثَم كان من الطبيعي جدًّا أن نفترض أنَّ القضية التي تقول إن الفهم عاجز من داخله عن التعامل مع التجارب الصوفية، ترادف القضية التي تقول إن التصوُّرات لا تستطيع أن تتعامل معها. وهذه بدورها، فيما يبدو، ترادف القول بأنَّ هذه التجارب لا يُمكن أن تُصاغ في تصوُّرات. ولَمَّا كانت جميع الكلمات — باستثناء أسماء الأعلام — تُعبِّر عن تصوُّرات، فإنه

ينتج من ذلك أن جميع الكلمات لا يُمكن أن تنطبق على التجارب الصوفية. وطالما أن الكلمات، لهذا السبب، التي يستخدمها المتصوِّفة لا يُمكن أن تكون وصفًا حرفيًّا، فلا بد أن تكون رمزية. ويبدو أنَّ ذلك كله نتائج طبيعية لما سبق أن ذكرناه. غير أن هذا الخط الذي نسير فيه لمواجهة المشكلة، يؤدي لسوء الطالع، إلى مأزق لا أمل في الخروج منه.

ومع ذلك فهنا رأي آخر يقول إن الطريقة التي يعمل بها الفهم هي التي تسبب الصعوبة في استخدام الكلمات، ومن هنا فإن مشكلتنا هي: ما الذي يوجد في الفهم — إلى جانب الواقعة المحض أنه ملكة التصوُّرات — يجعله يُحدث في المتصوِّف إحساسًا عارمًا بالمشكلة مع اللغة، وشعورًا بأنَّ الكلمات التي يستخدمها بالفعل لن تنجح أبدًا في التعبير عمَّا يريد أن يقوله؟

سوف تبدأ نظريتنا الجديدة بالإشارة إلى أنه يوجد في الواقع مشكلتان تتعلَّقان «بما لا يمكن وصفه» المزعوم. وأنَّ الفشل في التمييز بينهما قد جعلهما معًا غير قابلين للحل عند أسلافنا:

أولًا: هناك مشكلة ما إذا كان من الممكن استخدام الكلمات **أثناء** التجربة الصوفية.

ثانيًا: هناك مشكلة ما إذا كان من الممكن استخدام الكلمات **بعد** التجربة الصوفية **عندما** يذكرها المتصوِّف. لقد قام «أفلوطين» بالتفرقة الصحيحة، ووضع، في الواقع بإيجاز ما اعتقد أنه الحل الصحيح. يقول: «في هذا الإدراك ليس لدينا القدرة ولا الوقت لأن نقول أي شيء عنه، لكنَّا نستطيع بعد ذلك أن نتعقله.»[١٢] وبعبارة أخرى إنَّنا لا نستطيع التحدُّث عنه عندما يكون لدينا، ولكنَّا نستطيع **بعد ذلك**. وليس علينا سوى تنقيح هذه النظرية بتمامها من غير حذف أو اختصار.

التجربة الصوفية لا يُمكن صياغتها **أثناء** التجربة في تصوُّرات تمامًا، ومن ثَم فهي لا يُمكن أبدًا الحديث عنها. **ولا بد** أن يكون كذلك. فلا يُمكن أن يكون لديك تصوُّر عن أي شيء **داخل** وحدة لا تمايز فيها ولا اختلاف لأنه لا توجد عناصر منفصلة يُمكن صياغتها في تصوُّرات. إن التصوُّرات لا تكون ممكنة إلا إذا كانت هناك كثرة أو على الأقل ثنائية. وداخل الكثرة توجد مجموعات متشابهة من العناصر يُمكن أن تُشكِّل فئة، ويُمكن أن

[١٢] مقتبس من الفقرة الثالثة في القسم الخاص بأفلوطين من كتاب المؤلِّف «تعاليم الصوفية»، نيويورك، المكتبة الأمريكية للآداب العالمية. (المؤلف)

تتميَّز عن مجموعة أخرى. فيكون لدينا عندئذٍ تصوُّرات، ومن ثم كلمات. أمَّا في داخل الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، فلا توجد كثرة، ومن ثم لا يُمكن أن تكون هناك فئات، ولا تصوُّرات، ولا كلمات. فلا نستطيع مثلًا، **في هذا الوقت** أو في تلك اللحظة أن نُصنِّفها وأن نتحدَّث عنها حديثًا متميزًا، فلا نستطيع أن نتحدَّث عنها «كوحدة» أو «كواحد»؛ لأننا حين نفعل ذلك نُميِّزها عن الكثرة.

لكن بعد ذلك، عندما نتذكَّر التجربة فإن الوضع يكون مختلفًا أتمَّ الاختلاف؛ لأننا نكون، عندئذٍ، في وعينا الحسي-العقلي المألوف. ويكون في استطاعتنا أن نُقابل بين نوعين من الوعي، ويبدو أن تجربتنا تقع في فئتين: فئة ما يُمكن أن يكون متمايزًا وكثيرًا، وفئة ما لا يُمكن أن يتمايز ولا يكون كثيرًا. وطالمًا أن لدينا الآن تصوُّرات، فإننا نستطيع أن نستخدم الكلمات، وفي استطاعتنا أن **نتحدَّث** عن التجربة على أنها «وحدة»، وعلى أنها لا تمايز فيها ولا اختلاف، وعلى أنها «صوفية»، وعلى أنها «فراغ»، و«خواء» ... إلخ.

لقد كانت نتيجة الخلط بين هذين الموقفين المختلفين أتم الاختلاف نتيجة مدمرة. لقد قيل عن هذه النظرية إنه حتى التجربة الصوفية التي نتذكَّرها لا نستطيع أن نتحدَّث عنها إلا في لغة رمزية. **لقد افترضت النظريات أن استحالة استخدام التصوُّرات أثناء التجربة هي سمة تتسم بها أيضًا التجربة التي نتذكَّرها.** وهكذا نجد أنه حتى التجربة الموجودة في الذاكرة افترضوا أنها لا يُمكن صياغة تصوُّرات عنها، كما أنه لا يُمكن التفوه بها، لكن طالما أن المتصوِّفة يستخدمون الكلمات بالفعل لوحدة هذه التجربة، فقد افترضوا، خطأً، أنه لا يُمكن استخدامها إلا رمزًا. ولقد أدى ذلك بدوره، كما بيَّنا، إلى مأزق لا أمل في الخروج منه.

من الواضح أن ذلك ليس القصة كلها. فهي فيما يبدو، تتضمَّن أنه بعد التجربة لا توجد هناك صعوبة على الإطلاق في الحديث عنها، وأن التجربة عندئذٍ ليست «مما لا يُمكن وصفه» بأي معنًى. غير أن الكتابات كلها في موضوع التصوف توضِّح لنا أن المتصوِّفة يجدون بالفعل صعوبة كبرى في وصف، بل حتى في تذكُّر التجربة، ويميلون إلى القول بأنها لا يُمكن أن توصف. علينا الآن أن نتجه نحو حل هذه المشكلة الجديدة.

علينا أن نبدأ بالإشارة إلى شيء واضح جدًّا، وهو أنه أيًّا ما كانت الصعوبة التي يشعر بها المتصوِّف فإنَّه في الواقع يتغلَّب عليها على نحو طبيعي؛ فهو يقول إنه لا يستطيع أن يتحدَّث عنها، ومع ذلك تتساقط الكلمات من بين شفتيه، إنَّه يصف بالفعل تجاربه التي يتذكَّرها، وكثيرًا ما تكون أوصافه ناجحة ومؤثرة. والبديل الوحيد عن التسليم ذلك

هو أن نقول إن عباراته كاذبة ولا معنى لها؛ لأنه إما أن ينجح في نقل **جزء** على الأقل من الحقيقة من تجربة أو ألَّا تكون كلماته سوى تنفيس عن توتر عاطفي. وإذا ما نقل بنجاح جانبًا من الحقيقة من تجربته التي يتذكَّرها، بالغًا ما بلغت ضآلة هذا الجزء، فإنَّه في هذه الحالة لا بد أن يُقدِّم وصفًا صحيحًا لهذا الجزء من تجربته. وعندئذٍ لا بد أن يكون قد أخطأ عندما ظنَّ أنه لا توجد لغة يُمكن أن تنطبق على التجربة الصوفية التي يتذكَّرها.

ومن هنا حتى نهاية الفصل، عندما أتحدَّث عن «التجربة الصوفية»، فلا بد أن يعرف القارئ أنَّني أتحدَّث عن التجربة الصوفية التي يتذكَّرها الصوفي.

دعنا نُحاول تقديم الافتراض الذي يقول إن استخدام الصوفي للغة يُشبه استخدام أي شخص آخر؛ فهو كثيرًا ما يستخدم كلمات هي أوصاف صحيحة ودقيقة. وهو بالطبع كثيرًا ما يستعين على ذلك باستخدام المجاز، غير أن ذلك هو ما يفعله كل مَن يستخدم اللغة من الناس، وهذا الاقتراح لا يمنع بالطبع من إمكان وقوعه في الخطأ فكثيرًا ما يُخطئ في أنواع شتى من العبارات. ومن هذه الزاوية أيضًا علينا أن نفترض أنه مثل الآخرين من الناس الذين قد يكونون جادين ومخلصين في نواياهم، لكن سوف يُطرح سؤال بالطبع، على أساس هذا الافتراض، هو: ما الذي يُصبح «لا يُمكن وصفه» بعد ذلك؟ ألسنا بذلك ننكره تمامًا؟ إن مشكلتنا هي تفسير الصعوبة التي يجدها الصوفي في اللغة، وليس إنكار وجود أيَّة صعوبة، ولكن هذه الأسئلة هي بالطبع حاسمة. ولن أقول الآن سوى أنَّني لا أُنكر لا وجود صعوبة مع اللغة عند الصوفي ولا جديَّتها، بل سوف أقترح بعد قليل تفسيرًا جديدًا لها، وإن كنتُ سوف أرجئ هذا التفسير لحظة؛ لأني أريد في البداية أن أُعيد فحص اللغة الفعلية التي يستخدمها الصوفي من هذه الوجهة الجديدة من النظر. إنَّنا قد نتعلَّم شيئًا من النظر إلى نوع العبارات والكلمات التي يستخدمها. ومن هذه الوجهة من النظر سوف أعود إلى بعض الاقتباسات التي تصف التجارب الصوفية التي سقناها في الفصل الثاني.

تُخبرنا «الماندوكا أوبنشاد» أن «الوعي الموحد» غير حسِّي، (أي إنَّه يُجاوز الحواس). وأنه وحدة «تُمحى فيها كل كثرة». وهذه العبارات تنطوي، بالطبع، على مفارقة واضحة، ويُمكن للقارئ الشاك أن يفترضها، لكن ليس ذلك هو المهم؛ فنحن نتساءل: ما نوع اللغة المستخدمة؟ فالنقطة الهامة عندي هي أنها لا تُشبه على الإطلاق لغة المجاز أو اللغة الرمزية؛ لأن المجازات والرموز تعتمد، بصفة عامة، على الصور الحسِّية. وفي حين أن اللغة

هنا مجردة، و«غير الحسي» هو نفسه تصوُّر مجرد، فهو يفترض مقدمًا تصنيفًا للتجارب إلى تجارب حسِّية وغير حسِّية، وتضع التجربة الصوفية في الفئة الأخيرة. و«الوحدة» هي الأخرى تصور مجرد على أعلى مستوى وليست صورة حسِّية. ولن يعتقد أحد في استخدام كلمة «الوحدة» كمجاز لأي شيء. وتنطبق الملاحظات نفسها على العبارة التي تقول إنَّه في التجربة «تُمحى كل كثرة»، سواءٌ أكان ذلك صوابًا أم خطأً. فمن الواضح أن اللغة التي تُعبِّر عنها تقصد الوصف الحرفي، أو أنها على الأقل لا تُشبه لغة المجاز.

نستطيع، بسهولة، أن نُميِّز ذلك عن اللغة المجازية التي كثيرًا ما يستخدمها الصوفية. وعلى سبيل المقابلة، دعنا نأخذ أمثلة قليلة من لغتهم المجازية، فعندما وصف «سوزو» تجربته بأنها «الغموض الذي يبعث على الدوار»، فمن الواضح أنه يستخدم مجازًا. وقُل مثل ذلك عندما تحدَّث «إيكهارت» عن الروح بوصفها «الفيضان الذي يجري إلى وحدة الطبيعة الإلهية». ولكي نكون أكثر دقة نقول «إن الفيضان الذي يجري» هو مجاز، لكن «وحدة الطبيعة الإلهية» ليست كذلك. ويتحدَّث «أبو لفيا» بطريقة مجازية عندما يُشير إلى تحطيم الانفصال بين الروح واللامتناهي على أنه يرجع إلى «اتحاد روابطها». ويتحدَّث «سوزوكي» عن فناء الفردية فيقول: «القوقعة التي تختفي فيها شخصيتي بطريقة صلبة تتحطَّم وتتناثر في لحظة الساتوري Satori.»[١٣] ويكتب «روز بروك» عن التجربة الانطوائية فيقول «إنَّها الظلام الذي يفقد فيه جميع المحبين أنفسهم». و«الظلام»، و«الصمت»، هما، بصفة عامة، أكثر ألوان المجاز شيوعًا بين المتصوِّفة.

وما يتحدَّث عنه «روز بروك» ويُسمِّيه بالظلام الذي يفقد فيه جميع المحبين أنفسهم «هو مجاز لما أسماه بلغته الخاصة في مكان آخر، الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف»، غير أن «الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف» ليست بدورها مجازًا لأي شيء آخر. فهي تحمل كل سمة من سمات اللغة الحرفية، أي إن الوصف الحرفي واضح أيضًا من الطريقة التي نصل بها إلى الوحدة؛ فالمتصوِّف يفرغ ذهنه من جميع الإحساسات والصور، والأفكار، ومن كل مضمون تجريبي جزئي، وما يبقى هو الفراغ، وإن كان هذا الفراغ، فيما تقول المتصوِّفة، الذي هو الظلام، يشع كذلك بنور عظيم. فهو لا ليس مجرد خواء، إنَّه **الخواء-الملاء**. غير أن الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، هي وصف

[١٣] الساتوري Satori، هي الصحوة — في بوذية زن — التي تحدث أثناء الاستنارة الفجائية. (المترجم)

للجانب السلبي، للخواء. فما دامت كثرة الجزئيات قد انطمست، فهو وحدة. وطالما أنه لا يوجد تمييزات لأي شيء جزئي عن غيره فهي لا تمايز فيها ولا اختلاف. ومن الواضح أن ذلك وصف صحيح بالمعنى الحرفي، إذا ما اعتقد المرء بالطبع أن مثل هذه الحالة للذهن يُمكن بلوغها على الإطلاق. وليس ذلك هو السؤال المطروح الآن. وعندما يقول «إيكهارت» إن «جميع التمييزات تضيع في الله»، فإنَّه يصف نفس الحالة في لغة حرفية أيضًا مع اختلاف طفيف. وعندما يتحدَّث المتصوِّفة عن التجربة على أنها «خواء» — سواء في السياق المسيحي أو البوذي — فإنَّهم يستخدمون كلمة أخرى صحيحة حرفيًّا لتصف الشيء نفسه، ويصدق نفس الشيء على الاستخدام المتكرر لكلمات «العدم»، و«اللاشيء» ... إلخ، التي تدل كذلك على الجانب السلبي من مفارقة **الخلاء-الملاء**.

يستطيع مَن يشاء، بالطبع، أن يصر على أن كلمات مثل «الوحدة»، و«الخواء»، و«لا تمايز فيها ولا اختلاف» **لا بد** أن تُستخدم بطريقة رمزية. غير أن ذلك تأكيد قطعي محض، ليس له مبرر قائم أو يُمكن تقديمه. ويستحيل من طبيعة الحالة نفسها أن نقول ما الذي تعنيه هذه الكلمات إذا ما أُخذت على أنها مجاز، فهي مجاز لماذا؟ المبرر الوحيد الممكن لنقول عنها إنَّها مجاز لا بد أن يكون هو نظرية الاستخدام الرمزي الذي تتطلَّبه اللغة الصوفية، وأنَّنا مضطرون لاعتناق هذه النظرية دون إعطاء أي أهمية للدليل الذي يؤيدها.

قد يُقال إن الأمثلة على اللغة الحرفية التي قدمناها الآن توًّا، هي كلها لغة سلبية في طابعها لأنها تصف الجانب السلبي من المفارقة، وأنَّ الصوفية لم ينكروا قط أنَهم يقصدون حرفيًّا هذه السلوب؛ فهم يقولون إن التجربة لا شكل لها، ولا هيئة، ولا صوت، وهي أيضًا «ليست هذا ولا ذاك». وقد يُقال إن هذه بالطبع عبارات حرفية، في حين أن المسألة متعلقة بالأوصاف الإيجابية. فهل يُمكن أن تكون هناك كلمات تُستخدم حرفيًّا لوصف الجانب الإيجابي أو جانب الملاء في مفارقة **الخواء-الملاء**، ها هنا يظهر الاختبار؛ فالكلمات الإيجابية وحدها هي التي يزعمون أنها رمزية. والجانب الإيجابي هو وحده، في الواقع، الذي يزعمون أنه لا يُمكن وصفه أو أنه يفوق الوصف.

وهناك إجابتان على ذلك:

أولًا: يستحيل تقسيم الأوصاف تقسيمًا حادًّا إلى سلبية وإيجابية، كما تفترض وجهة نظر الناقد. ربما كانت «الفراغ»، و«الخواء»، و«لا تمايز فيها واختلاف»، تحمل الطابع السلبي، لكن تأمَّل الأوصاف التي يُقدِّمها المتصوِّفة لتجربة فناء الفردية، تجد أنهم

جميعًا — تقريبًا — يستخدمون عبارات مثل «تفنى»، و«تذوب»، و«تختفي» في اللامتناهي أو فيما هو إلهي. وكلمات «تذوب»، و«تفنى» هي بالطبع مجاز. غير أن اللغة الحرفية للتجربة سوف تقول — كما قال كويستلر بالفعل — إن «الأنا» أو الفردية تكف عن الوجود كذات منفصلة. فإذا قيل إن الكف عن الوجود بالنسبة لشيء ما يُرادف اللاوجود، ومن ثَم فهو سلبي، فلا بد أن ننكر منطق هذا القول؛ فالكف عن الوجود هو عملية إيجابية مثل البدء في الوجود تمامًا. فالموت إيجاب مثل الحياة تمامًا. فالسلب يتضمَّن الإيجاب باستمرار. ويقول المتصوِّفة الانبساطيون، عادة، إن لا شيء يموت، فهل «الموت» حالة إيجابية أو سلبية؟ لا شك أنه يعني «اللاحياة»، غير أن «الحياة» تعني كذلك «اللاموت».

ثانيًا: الجانب الإيجابي من مفارقة **الخلاء-الملاء**، كثيرًا ما يوصف بكلمات إيجابية، مثل «الخير»، و«الخير الأقصى»، و«الخالق»، و«المقدس»، و«الإلهي»، أو مترادفاتها. ولا أستطيع أن أجد مبررًا للظن بأن هذه الأوصاف ليست مقصودة حرفيًّا. وكذلك، بالتأكيد، الكلمات المستخدمة لوصف الجانب الانفعالي من التجربة، فكلمات مثل «الغبطة»، و«الفرحة»، و«السعادة»، و«السلام»، إذا ما قيلت لكي تتخطى كل لغة، فإن ذلك لا يعني سوى أن هناك عنصرًا من الحقيقة في نظرية الانفعال التي أشرنا إليها من قبل. قد يُثار شك حول كلمة «الخلَّاق»، فقد نُسلِّم بأنها فكرة إيجابية، لكن قد يكون هناك شك فيما إذا كان المتصوِّفة يزعمون أنها جزء من التجربة، أو ما إذا كان من الممكن أن تكون هناك لغة لتؤكِّدها. ولا بد أن أُذكِّر الناقد بالأمثلة التي قدَّمتُها من قبل (القسم الخامس من الفصل الثاني)، وأن أقتبس مرة أخرى وصف «أوربندو» الذي يقول فيه «أولئك الذين نالوا السلام بداخلهم؛ في استطاعتهم، دائمًا، أن يُدركوا الإشباع الأبدي للطاقة التي تعمل في الكون، وهو ينبع من الصمت». وليس ثمة مبرر على الإطلاق لافتراض أن هذه لغة رمزية.

الأمثلة التي قدَّمناها حتى الآن مأخوذة كلها من التجربة الانطوائية. وسوف نجد الموقف مماثلًا لو أنَّنا فحصنا اللغة التي تُستخدم في وصف التجارب الانبساطية. يقول «إيكهارت»: «الكل واحد»، وتلك هي الصيغة العامة لنوع هذه التجربة، وهو يضرب أمثلة لما تعنيه هذه الصيغة، بقوله: إن الأشجار، والحشائش، والأحجار، ليست منفصلة ومتمايزة بعضها عن بعض، فهي ليست أشياء كثيرة، بل **واحدة**، يُمكن أي ناقد كالمعتاد، أن يرفض هذا الوصف، على أساس أنه متناقض ذاتيًّا، لكن لا شيء في هذه الكلمات يُمكن

— على أساسه — أن نفترض أنها مجازية أو أنها رمزية، إنَّنا يُمكن أن نُقارنها بالعبارة التي تقول إن المربع مستدير، فلا الواقعة التي تقول إن العبارة متناقضة ذاتيًّا، ولا أي شيء آخر عنها يُمكن أن يوحي بأنَّ لغتها مجازية. فإذا ما ضربنا أمثلة أخرى فإنَّنا نُلاحظ أن كلمات «يعقوب بوهيمي» التي يقول فيها «لقد تعرفتُ على الله في الحشائش والنباتات». وتأكيد «ن. م» أن كل شيء رآه من النافذة، بما في ذلك الزجاجات، والزجاج المكسور، «مفعم بالحياة»، وأن الحياة بداخله، والقطة، والزجاجات، هي واحدة، وتحمل الحياة ذاتها. وكذلك إدراك «راداكرشنا» أن كل شيء في الغرفة «مليء بالوعي» وأنه «منقوع في ... نعمة الله». واللغة في جميع هذه الحالات هي لغة الوصف الحرفي غير الرمزي، مهما بدت هذه العبارات متهورة أو طائشة في نظر الحس المشترك.

لا بد لنا الآن أن ننتقل إلى السؤال الحاسم الذي تركناه من قبل بغير إجابة، وهو: إذا ما أكَّدنا أن لغة المتصوِّف، رغم أنها تشمل بالطبع مشاركة لا بأس بها في المجاز، والغموض، والتباس الدلالة ... إلخ هي أساسًا وصف حرفي وصحيح لما يمر به من تجارب، فما الذي يُصبح «ما لا يُمكن وصفه»؟ ألا يُمكن أن تكون نظريتنا إلى هذا الحد إنكارًا تامًّا له؟ لا بد أن نُحاول توضيح أن الأمر ليس على هذا النحو؛ فقد تعرَّفنا — على الأقل — على المشكلة وطرحناها على نحو يُبيِّن كيف يُمكن حلها.

من الواضح أن الصوفي يشعر أن أمامه نوعًا من الصراع الفريد، وأنَّ هناك حاجزًا أو سدًّا لمحاولته استخدام اللغة لنقل تجاربه إلى الآخرين؛ فالآخرون من كل نوع، من الناس غير المتصوِّفة، كثيرًا ما يجدون مشكلة في التعبير عن مشاعرهم وأفكارهم في كلمات. ويصدق ذلك بصفة خاصة، كما رأينا، على الانفعالات العميقة، لكن من الواضح أن المتصوِّف يُعاني صعوبة خاصة يعتقد أنه لا يُشاركه فيها غير المتصوِّف، ومن الواضح أن ذلك يرجع، بطريق ما، إلى واقعة أن تجربته تُجاوز ما يصل إليه العقل أو الفهم. غير أن النظرة الشائعة تقول إن الطابع **التصوري** للفهم هو مصدر المتاعب، وبعبارة أخرى، لقد بيَّنا أن النظرة التي تقول إن التصوُّرات، بما هي كذلك لا يُمكن أن تنطبق على تجارب الصوفية؛ خاطئة.

ما الذي يكمن، إذن، في الفهم يجعله، أو يبدو أنه يجعله، عاجزًا عن الإمساك بالتجربة الصوفية؟ هناك إجابة واحدة محتملة فقط، وهي أن قوانين المنطق هي القواعد الخاصة بعمليات الفهم، لكن قوانين المنطق لا تنطبق على التجربة الصوفية. فهل ذلك هو جذر مشكلة المتصوِّف مع اللغة، لو صحَّ ذلك، فما هي طبيعته على وجه الدقة؟

إن الطبيعة الأولية للفهم هي أن عمليات الذهن هي التي يُميِّز بها ويفرز الشيء الواحد عن غيره؛ «س» عن «ص». وحين يفعل ذلك، فليس معناه أنه بذاته يُشكِّل تصوُّرات، بل إن تشكيل التصوُّر مشتق من هذه العملية، وهي تنشأ لأَّنه يتصادف وجود عدد كبير من «س»، وعدد كبير من «ص». ومن هنا فإنَّنا، في العادة، نقوم بتصنيف كل «س» في كومة، وكل «ص» في كومة أخرى. وهكذا يتشكَّل التصوُّر، ولا شكَّ أن هذه الإجراءات تتضمَّن مجموعة من القواعد. فلا بد أن نكون على يقين من أنَّنا احتفظنا بكل «س» في كومة «س»، وكل «ص» في كومة «ص»، والقواعد التي يتم التصنيف على أساسها تُسمَّى **قوانين المنطق**.

يعتمد تشكيل التصوُّر على وجود كثرة من «س»، وعلى وجود كثرة من «ص»، ونحن لا نُنكر وجهة نظر عالم المنطق. إنَّه يُمكن أن يكون هناك مصدر لكائن فريد، أو حتى للفئة الفارغة. ومن الصعب سيكولوجيًّا أن تكون هناك هذه الفئات، إذا كانت التصوُّرات لا تُبنى في الأصل على أساس الكثرة في عددها.

والنتيجة هي أن لدينا ثلاثة أشياء يختلف الواحد منها عن الآخر، على الرغم من أن لكل منها جانبًا لا ينفصل من الفهم، وهي:

(١) فعل الفرز (أو ملاحظة الفروق والاختلافات).
(٢) فعل تشكيل التصوُّرات (ملاحظة أوجه التشابه).
(٣) قواعد تنفيذ هذه الأفعال (أعني قوانين المنطق).

والنتيجة هي أنه يُمكن استخدام التصوُّرات على نحو صحيح، ومع ذلك عدم طاعة قوانين المنطق. وهذا هو ما يفعله المتصوِّف، فإذا ما قال عن تجربته «إنَّها س»، فهي عبارة صحيحة، أعني أنها تطبيق صحيح للتصوُّر «س»، فإذا أضاف بعد ذلك عن نفس التجربة «إنَّها ليست س»، فذلك أيضًا استخدام صحيح للتصوُّر، وما دامت التجربة تنطوي في باطنها، على مفارقة، فإن لها خصائص «س» و«لا س» معًا.

فكيف يُمكن أن نُفسِّر ذلك زعم المتصوِّف أن تجربته لا يُمكن وصفها؟ رأيي هو كما يلي: اللغة التي يضطر هو نفسه إلى استخدامها بأقصى طاقة لها هي الحقيقة الحرفية عن تجربته، لكنَّها متناقضة. **ذلك هو جذر شعوره بالارتباك مع اللغة**. وهو يرتبك لأنه — مثل غيره من الناس — شخص ذو عقلية منطقية في لحظاته غير الصوفية؛ فهو ليس موجودًا يعيش في عالم المفارقة الخاص **بالواحد** فقط، بل يعيش أغلب حياته في

عالم الزمان والمكان، الذي هو أرض قوانين المنطق، وهو يشعر بالصواب والصدق بنفس الطريقة التي يشعر بها غيره من الناس، وعندما يعود من عالم الواحد، فإنَّه يرغب في أن ينقل إلى الآخرين، في كلمات، ما يتذكَّره من تجربته. وتخرج الكلمات من فمه، فيرتبك ويندهش؛ لأنه يجد نفسه يقول متناقضات، وهو يُفسِّر ذلك لنفسه بافتراض أن هناك شيئًا خطأً في اللغة، ويقول إن تجربته لا يُمكن وصفها.

وهو في الواقع مخطئ، فالمفارقة التي نطق بها، وصفت تجربته وصفًا صحيحًا، فاللغة لا تنطوي على مفارقة إلا لأنَّ تجربته تنطوي على مفارقة. وهكذا نجد أن اللغة مرآة تعكس تجربته بطريقة صحيحة. لكنَّه ذكر في بداية تجربته أنها «س»، وفي اللحظة التالية وجد نفسه مضطرًا إلى أن يقول «إنَّها ليست س». ومن هنا فإنَّنا نراه يفترض أن عبارته الأصلية «إنَّها س» كانت خاطئة. وُقل مثل ذلك لو أنه بدأ بقوله «إنَّها ليست س»، ثم قال بعد ذلك «إنَّها س»، فالمفروض أنه كان مخطئًا عندما ذكر عن العبارة الأخير «إنَّها ليست س». وهكذًا أيًّا ما كان ما يقوله، فإنَّه يبدو له غير صحيح، طالما أنه باستمرار يتناقض معه. ومن هنا نراه يلوم اللغة.

ينبغي علينا أن نُلاحظ أن ما نُقدِّمه يُمكن أن نُسمِّيه — بمعنى ما — تفسيرًا سيكولوجيًّا للموضوع؛ فالمتصوِّف في قوله إنَّه لا توجد لغة يُمكن أن تُعبِّر عن تجربته يرتكب خطأً؛ لأنه يُعبِّر عنها في لغة كثيرًا ما تكون جيدة ومؤثرة للغاية. ومن ثَم فإن ما ينبغي عمله هو تفسير كيف وصل إلى ارتكاب هذا الخطأ. والتفسير لا يُمكن إلَّا أن يكون سيكولوجيًّا فقط. والتفسير — باختصار — هو أنه خلط بين ما تنطوي عليه التجربة الصوفية من مفارقة، وبين ما لا يُمكن وصفه. غير أن أساس هذا التفسير السيكولوجي يُكمن، بالطبع، في الصعوبة المنطقية للمفارقات.

وتتضمَّن واقعة الخلط بينهما أنه هو نفسه غير واعٍ بالخطأ الذي ارتكبه، وأنه هو نفسه لا يستطيع أن يُقدِّم تفسيرًا للموضوع الذي نُقدِّمه نحن هنا؛ فهو، في كثير جدًّا من الأحيان، فقير كعالم منطق، وفقير كفيلسوف، وفقير كمحلل. إنَّه لا يعرف جذور متاعبه مع اللغة، إنَّه يشعر — بغموض فحسب — أن شيئًا ما لا بد أن يكون فيما يقول، ويُصيبه ذلك بالارتباك. وما حالتُ أن أقوم به هنا هو محاولة تحليل ما يشعر به بقوة، لكنَّه لا يُرضيه ولا يتَّسق مع ما يقوله عن تجربته.

هناك اعتراض محتمل، يُمكن أن يُثار ضد نظريتنا، علينا أن نُلاحظه بإيجاز ونرد عليه. ألم نُسلِّم بأنه حيثما لا توجد كثرة لا يوجد تصوُّر ينطبق عليها، ومن ثَم لا توجد

كلمات؟ لكن نظريتنا تتضمَّن أن هناك كلمات معينة تصف التجربة وصفًا حرفيًّا، ومن ثَم لا بد أن تُعبِّر عن تصوُّرات. وجوابنا هو أن التصوُّرات لا تنشأ إلا عندما يتذكَّر الصوفي تجربته، وليس أثناء مروره بها. والتجارب التي يتذكَّرها كثير من الأشخاص تُشبه بعضها بعضًا، وتُشكِّل فئة تُقابل أنواعًا شتى من التجربة غير الصوفية. ويُفسِّر لنا ذلك لماذا يُنظر إلى كلمات مثل «تجربة»، «ما لا يُمكن وصفه»، و«صوفية»، و«أنها كذا ...» و«ما لا يُمكن معرفته» — التي تُثير مشكلة — على أنها يُمكن استخدامها، فهي لا تنطبق عليها إلَّا عندما تُصبح ذكرًى.

الفصل السابع

التصوف ... والخلود

الدليل الفسيولوجي ضد بقاء الوعي بعد الموت قوي جدًّا؛ فالوعي — في جميع الحالات المعروفة — لا يوجد إلا مرتبطًا ببدن وبجهاز عصبي. وفضلًا عن ذلك فهو يختلف باختلاف الجهاز العصبي، ونمو البدن وحالته. وعندما نقول ذلك فإنَّنا لا نتورط بأيَّة حال مع أي نوع من المذهب المادي؛ إذ ليس مما يتناقض مع نظرة المذهب الثنائي أن نقول إن الوعي هو غير فزيقي؛ إذ حتى لو صحَّ ذلك لكان الارتباط بين الفزيقي وغير الفزيقي هو تقريبًا ارتباط تام؛ فنحن نجد في جسد الطفل، وعيًا طفوليًّا، ومع الجسد الناضج وعيًا ناضجًا. ومع انهيار البدن تدخل الشيخوخة والحمق في الحياة الواعية. فلو كان الوعي يبقى بعد موت الرجل العجوز، فهل ما يبقى في هذه الحالة المقبلة هو الوعي الخرف شبه المعتوه الذي كان موجودًا في لحظة الموت؟ أم إنه الوعي القوي للرجل عندما يكون في سن الأربعين؟ أم أنه العقلية الفجة لسنوات المراهقة؟ أم إنه الذهن الطفولي للرضيع وقد عاد إلى الظهور من جديد بعد الموت وراح يسير قُدمًا في طريق الأزل؟ ليس في استطاعتنا تجنب ما تحدثه هذه الأسئلة من ارتباك، ولا يمكن أن ندافع بأنَّنا لا نعرف الإجابة الصحيحة؛ لأن المهم هو أنه أيًّا ما كانت الإجابة فسوف تظهر على أنها غير محتملة، وتعسفية، ولا معنى لها. والواقع أن الشواهد الأبعد عن اعتماد الذهن على البدن تظهر في واقعة أن أي تلف للمخ قد يؤدي إلى جنون أو اضطرابات في الحياة العقلية.

وتثير نظرية التطور متاعب أيضًا أمام نظرية البقاء؛ ذلك لأنَّ الوعي البشري لا بد أن يكون قد تطوَّر من الوعي الحيواني، فما هي النطفة، في هذا التطور المتصل التي تخرج بعدها، فجأة، النفس الخالدة أو حتى الوعي الذي يبقى بعد الموت؟ هل حدث تغير معجز مع الإنسان الأول، إذا كان مما له معنًى الآن أن نتحدث عن إنسان أول؟ فكيف حدث ذلك، ولماذا؟ في استطاعتنا أن نتجنَّب هذه الأسئلة بأن نقول إن الوعي الحيواني

كله — بما في ذلك الوعي في المحَّار، والسرطان، والدود — سوف يبقى بعد الموت. وربما اتسق ذلك مع النظرة الصوفية الهندية التي تقول إن جميع الأشياء أحياء، وهي أجزاء من الوعي الكلي الواحد الذي سوف يعود إلى امتصاصها كلها من جديد، لكن من الصعب أن تتسق مع النظرية الغربية في البقاء الفردي، أو أنها لا معنى لها في هذا السياق؛ إذ من الواضح أن هذه النظرية الغربية قد نشأت في عصر سابق على التطوُّر حيث كان لا يزال من الممكن النظر إلى الإنسان على أنه خلق خاص لا علاقة له «بوحوش البرية»، والإنسان في هذه الحالة يمكن أن يزعم أن له نفسًا خالدة، في حين أن الحيوانات لا نفس لها، وهذه الحجة من التطور لا تجعل بقاء الفرد بعد الموت **مستحيلًا**، وإن كان من الواضح أنها تزيد الصعوبات التي تواجهه. وتجعله يظهر على أنه بعيد الاحتمال جدًّا عما كان يظهر عليه في عصر ما قبل التطوُّر.

الحجة الفسيولوجية، والحجة المستمدة من التطور، رغم أنهما يشكلان واقعتين قويتين ضد بقاء الشخصية بعد الموت، فإنَّهما، بالطبع، ليستا سوى حجتين تجريبيتين محتملتين، يمكن نظريًّا دحضهما بدليل من الجانب الآخر. وقد أكَّد بعض الباحثين النفسانيين أنهم اكتشفوا مثل هذا الدليل، لكن على الرغم من أن تأكيداتهم ينبغي ألَّا تقابل بأحكام مبتسرة، بل نتلقاها بعقل مفتوح، فإن هذا الدليل يظهر على الأقل في الوقت الحاضر؛ غير حاسم. وفي مثل هذه الظروف، وطالما أنَّنا سلَّمنا بالإمكان المنطقي للرد على الحجج السيكولوجية والتطورية بدليل إيجابي من مصدر آخر. فمن الطبيعي أن نسأل عمَّا إذا كانت ظواهر التصوف يمكن أن تُلقي أي ضوء جديد على الموضوع.

إن «الإحساس بالخلود»، فيما يقول «ر. م. بك» هو إحدى السمات الشائعة بين جميع التجارب الصوفية، لكن القائمة التي وضعناها للخصائص المشتركة لا تشمله. وفضلًا عن ذلك فإن «بك» يُبدي قدرًا من الدهشة لأنه في إحدى حالات «الوعي الكوني» التي اقتبسها، وجد أن الشخص الذي مرَّ بالتجربة الصوفية لا يزال غير مؤمن بالبقاء بعد الموت. ومن الصواب أن نقول إن المتصوِّفة كثيرًا ما يُعبِّرون عن شعورهم بأنهم بلغوا مرحلة الخلود، لكن ذلك ليس تعبيرًا عامًّا، وهو قابل لمختلف التأويلات. ويقول «تنسون» إنَّه «بدا الموت في تجربته استحالة مضحكة». وليس هناك ما يدل على أنه كان يعني بهذه الكلمات الحياة بعد الموت. فكلمات تبدو أنها تعني أنه قد ظهر له أثناء تجربته أنه من الاستحالة المضحكة أن يلتقي بالمصير البشري الشائع الذي هو الموت وفساد البدن، لكن هناك — لسوء الطالع — دليل نصدقه، هو أنه الآن ميت.

وهناك فقرات كثيرة في «الأوبنشاد» تذهب إلى أن مَن يصل إلى «الوعي البرهمي» فقد بلغ الخلود، ولا شك أن التجربة التي تؤيد هذه العبارة، هي «الإحساس بالخلود» الذي تحدَّث عنه «بك». وتقول الماندوكا أوبنشاد «مَن يعرف بارهمان يصبح براهمان ...» وتقول «مَن يتجاوز جميع الأحزان ... يتحرَّر من قيود الجهل ويصبح خالدًا ...»[١]

من الواضح جدًّا أنه لا بد من تأويل ذلك على أنه الخلود بعد الموت أكثر منه الخلود الآن. ويؤكد المتصوِّفة، بإجماع، أن تجربتهم تجاوز الزمان. ومن الطبيعي أن نظن أن الخلود الذي شعروا هم أنفسهم أنهم وصلوا إليه هو الخلود في لحظة لا زمانية. ولم يصر متصوف مثلما أصرَّ «إيكهارت» على أن النفس التي بلغت حالة التصوف قد جاوزت الزمان إلى «الآن الأزلية». وهو يخبرنا أنه في «الذروة التي تصل إليها النفس» حيث يتم الاتحاد الصوفي بالله نجد:

> «أنها ترتفع إلى مرتبة عالية حيث تتحاور مع الله وجهًا لوجه ... وهي لا تعي الأمس ولا اليوم قبل الأمس، ولا الغد، ولا بعد غد؛ لأنه لا يوجد في الأزل أمس، ولا غد، بل آن فحسب.»[٢]

ولا شك أن «إيكهارت» كان مسيحيًّا تقليديًّا يؤمن بالحياة بعد الموت، على الرغم من أنه ربما اعتقد فيها لا على أنها استمرار في الزمان للحياة التي نعيشها، بل بالأحرى كمدخل أخير إلى **الآن الأزلية**. لكن لا بد أن يقوم إيمانه على القبول العقلي لمعتقدات الكنيسة، وليس على تجربته الصوفية. مفترضين أنه مرَّ في تجربته «بالإحساس بالخلود» الذي ذكرناه فيما سبق، وهو لم يُقدِّمه كدليل على الحياة بعد الموت، بل أوَّله على أنه بلوغ **الآن الأزلي**، أثناء لحظة الاتحاد الصوفي.

وعلى هذا النحو فإن التجربة الصوفية لا تُقدِّم دليلًا غير ملتبس الدلالة على بقاء الشخصية بعد الموت. ولا على الدوام من خلال الزمان المستمر الذي هو التصوُّر الشائع للخلود. وقد يُقال، في الواقع، إن التجربة الصوفية تُزوِّدنا بدليل **ضد** أي بقاء زمني. ذلك لأن أحد الأطوار الهامة في مثل هذه التجربة — كما سبق أن رأينا — يعتمد على الشعور بفناء الفردية، وذوبانها في اللامتناهي. وتعتمد ماهية هذا الطور على واقعة أن

---

[١] الأوبنشاد، مرجع سابق ص٤٨. (المؤلف)

[٢] مايستر إيكهارت، ترجمة ر. ب. بلانكي، نيويورك، عام ١٩٤١م، الموعظة رقم ١١، ص١٥٣. (المترجم)

«الأنا» تكف عن الوجود، لكن ذلك ليس حاسمًا أيضًا، لأنه بعد انتهاء التجربة الزمنية، تعود «الأنا» إلى نفسها من جديد مرةً أخرى. ومن ثَم فالتجربة تتسق مع دوام «الأنا» بعد انقضاء التجربة الجزئية، وربما أيضًا بعد موت البدن، وفضلًا عن ذلك فلا بد لنا أن نتذكَّر أنه حتى أثناء التجربة هناك مفارقة وهي أن «الأنا»، بمعنى ما، لا تزال موجودة في تجربة فنائها نفسها. أو كما قال «إيكهارت» في الفقرة التي اقتبسناها من قبل: «لقد ترك لها الله [أي النفس] مسافة ضئيلة تعود منها إلى نفسها ... وتعرف نفسها على أنها مخلوقة.»

وهكذا ننتهي إلى أن التصوف لم يُلقِ أي ضوء واضح على مشكلة ما إذا كانت النفس تدوم بعد الموت كروح بلا بدن. هناك بالطبع صورة أخرى من نظرية الخلود وهي الإيمان بالتناسخ، وأولئك الذين آمنوا بهذه النظرية يفترضون، عادةً، أنه يوجد بين أي حياتين بشريتين مسافة زمنية تقضيها الروح في حالة غير جسدية. ولكن من المحتمل بالطبع أن يكون هناك تنوُّع في هذه النظرية التي تقول إن النفس تنتقل باستمرار من بدن إلى بدن بطريقة فورية، لكنَّا لسنا بحاجة، على أيَّة حال، لمناقشة التناسخ هنا لأنه لا يوجد مبرر — فيما يبدو — للقول بأنَّ التجربة الصوفية تُزوِّدنا بأي دليل عليه. صحيح أن أولئك الذين بلغوا أعلى مستويات الروح، مثل بوذا، يذهب أتباعهم إلى أنهم اكتسبوا القدرة على تذكُّر حياتهم الماضية، وهكذا يزوِّدنا بدليل مباشر على التناسخ، لكن أيًّا ما كان رأينا في هذا القول، فلا بد أن يكون دليلًا ينشأ من مصدر الذاكرة، لا من مصدر التجربة الصوفية. ولا شك أن هذه القدرة المعجزة على التذكر يفترض أنها تكتسب مع — أو متآنية مع — تجربة «النرفانا»، كالقدرات الأخرى أيضًا مثل موهبة العلاج، لكن يظل من الصواب أن نقول إن التجربة الصوفية شيء والتذكُّر شيء آخر، والدليل المزعوم على التناسخ يخرج من الذاكرة ولا يخرج من التجربة الصوفية. ويقع تقييم دليل الذاكرة خارج نطاق بحثنا، الذي ينحصر في بحث مشكلة ما إذا كانت التجربة الصوفية ذاتها تُلقي أي ضوء على التناسخ. وتنتهي إلى أنها لا تفعل ذلك. وهذه النتيجة كان يمكن التنبؤ بها لو أنَّنا وضعنا في ذهننا أن التجربة الصوفية، بما أنها **الآن الأزلي** اللازماني لا يمكن أن تتضمَّن تذكر أحداث الزمان الماضي. ولنكرر ما قاله إيكهارت من «أنها لا تعي الأمس ولا اليوم قبل الأمس.»

على الرغم من النتيجة السلبية تمامًا لبحثنا، فسوف يكون من الجدير بالذكر أن نطرح سؤالًا افتراضيًّا تمامًا وأن نُناقشه. افرض أن التصوف لا يؤدي إلى أي دليل عن

البقاء، فلا يزال من الممكن أن نسأل، لو أنَّنا افترضنا لأي سبب آخر أن البقاء حقيقة، فهل يمكن للتصوُّف أن يُلقي أي ضوء **على طبيعة** الحياة بعد الموت. وليس ذلك على الإطلاق سؤالًا أحمق كما يبدو للوهلة الأولى؛ لأننا سوف نجد أن هناك اختلافًا في الرأي، مثيرًا، بين الشرق والغرب حول هذا الموضوع. وأنا لا أقصد ما ذكرته بالفعل عن الاختلاف بين النظرية الشرقية عن التناسخ، والإيمان الغربي في الأرواح بلا جسد؛ لأن عقائد الشرق والغرب معًا تتفق على أنه سيأتي زمان تكون فيه الروح بلا جسد. وسيحدث ذلك، طبقًا للأفكار الغربية بعد الحياة الحالية مباشرة. وسيحدث ذلك طبقًا للهندوسية والبوذية بعد تحرر الروح النهائي من سلسلة التناسخ. ومن ثَم فالسؤال واحد بالنسبة للشرق والغرب وهو: ما هي طبيعة الروح وحياتها بعد أن تتخلَّص في النهاية من جسدها؟ وفي الإجابة عن هذا السؤال يظهر الاختلاف في الرأي المثير الذي سنجد له مضامين ونتائج هامة في ميدان علم الاجتماع وحتى في النظرية السياسية، إنْ لم يكن في الميتافيزيقا والفلسفة النظرية.

يُصرُّ الفكر الديني الغربي على أن الخلود يعني دوام الفرد المنفصل كفرد خلال الزمان المقبل كله. ومن ناحية أخرى كانت وجهة نظر التراث الهندوسي الرئيسي — وهو تراث الأوفيتا فيدانتا — كانت باستمرار تقول إن الفرد بعد تحرره من دورة التناسخ يكف عن الوجود بما هو كذلك ويصبح ممتصًّا ومندمجًا في حياة الموجود اللامتناهي. وتستخدم مجازات شتى للتعبير عن ذلك؛ فالنفس الفردية تشبه النهر الذي يفقد وجوده المنفصل عندما يصب في المحيط، أو نسمع عن «قطرات الندى التي تنزلق في البحر المتألق». ويمكن بلوغ «النرفانا» — فيما ترى البوذية — خلال هذه الحياة في الوقت الذي لا يزال فيه المرء في البدن، ومن يبلغ هذه المرحلة فلن يولد من جديد مرة أخرى، فماذا يحدث له عندما يبلى جسده ويزول؟ لقد قيل، بالنسبة لبوذا، إنَّه عندئذٍ انتقل إلى «النرفانا المتعددة Parinirvana»، وهي الخلاص النهائي الذي لا عودة منه. ولنا أن نسأل ما هي هذه الحالة من النرفانا النهائية؟ أهيَّ — كما هيَّ الحال في الهندوسية — ذوبان الروح المتناهي في اللامتناهي؟ سوف نُذكِّر القارئ بعد لحظات قليلة بما يُفترض أن بوذا قاله في هذا الموضوع، لكن دعنا الآن نعود إلى التصوُّر الهندوسي للحياة بعد الموت كامتصاص في براهمان. لا شك أن هذا التصوُّر — مثل كل تفكير هندي فلسفي — ديني تقريبًا — يضرب بجذوره في التجربة الصوفية، بينما الأفكار الغربية عن الحياة في العالم الآخر هي أفكار صوفية في أساسها. وربما توقعنا من المصادر الهندية أن نحصل على بعض الضوء

عن العلاقة بين التصوف والسؤال الافتراضي كيف ينبغي علينا أن نفكر في الحياة المقبلة، إذا كان هناك مثل هذه الحياة.

من الجدير بالبحث، إذن، أن نعرف ما المقصود بهذه التصوُّرات الهندية؛ لأنه بمجرد ما نحاول فهمها سنجد أنفسنا قد انخرطنا في مشكلات وصعوبات. إن العقل الهندي يتجه، كالمعتاد باستمرار، إلى الاكتفاء بالمجازات الشعرية التي لا يتضح معناها الحرفي إن كان لها مثل هذا المعنى. تأمَّل المجاز في عبارة: قطرات الندى التي تنزل إلى البحر، فماذا تعني؟ والقول بأن هذه العبارة الجزئية عن قطرات الندى ليست ذات أصل هندي، وإنَّما صاغها كاتب إنجليزي لا يؤثر في السؤال أدنى تأثير؛ فهي بالقطع تُعبِّر عن روح الإيمان الهندي. وهي مجاز، لكن ما الذي تعنيه حرفيًّا عن الحياة المقبلة التي يرمز إليها المجاز؟ ربما ظنَّ القارئ أن التحليل الذي أوشك تقديمه هو مثال على الحرفية العابثة، أشبه بعبارة «نحن نقبل لكي تشرح الجثة». سوف يكون لرد الفعل ما يبرره لو أن مجاز قطرات الندى سينظر إليه على أنه شعر خالص، ونستمتع به لجماله الشعري ولا شيء غير ذلك، لكننا لا نستطيع أن ننظر إليه على هذا النحو، فالمفروض أنه يرمز إلى حقيقة ما، وهي لا يُمكن أن تعني سوى قضية صادقة حرفيًّا، عن مصير الذات التي وصلت إلى التحرر ثم ماتت بعد ذلك. وعلينا أن نسأل: ما هي هذه القضية الصادقة؟ كل مجاز يقوم على أساس بعض التشابه الذي يفترض وجوده بين الصورة الحسِّية للمجاز والتصوُّر الحرفي الذي يرمز إليه. ومجاز قطرات الندى لا بد أن يعني أن ما يحدث للنفس بعد الموت **يشبه** قطرات الندى بعد أن تكون كذلك؛ فقطرات الندى تتألَّف من جزيئات الماء، وعندما تسقط في البحر، فإن القطرة كقطرة، جزء ضئيل من الماء، تختفي بغير شك، لكن جزيئات الفرد تستمر وتتغير في جميع جهات الشرق والغرب، حتى إنه لو كان من الممكن مطاردتها ومتابعتها لبضع سنوات، فإن المرء قد يجدها على بعد آلاف الأميال بعضها عن بعض. ولا يمكن أن يكون ذلك مشابهًا لما يحدث للنفس على الإطلاق! فهي لا يُمكن أن تتألَّف من قطع صغيرة من النفس — جزيئات روحية — ولا من أجزاء لا تنقسم. ومن الواضح أن المجاز لو سار في هذا الطريق فسوف يكون لغوًا بغير معنى. وبعبارة أخرى المجاز — رغم جماله الحسي — لا معنى له. ومن هنا فهو لا يُساعدنا في فهم التصوُّرات الهندية لامتصاص الذات المتناهية في اللامتناهي.

والمشكلة التي تفرض نفسها علينا في هذه الحالة هي: النظرية الهندية في الامتصاص تعني، بالقطع، أن الفرد يتوقَّف عن الوجود كفرد، تمامًا كما تتوقَّف قطرات الندى عن

الوجود كقطرات متحدة. ويُمكن أن يُقال إن المجاز في جانبه السلبي الخالص عن توقف الوجود الفردي، قد يكون دقيقًا وذا معنًى. إنَّنا عندما نسعى لفهم نوع الوجود الإيجابي الذي يفترض أن يكون للذات (أو النفس) بعد امتصاصها، تتحطَّم جميع المجازات بما في ذلك مجاز الامتصاص نفسه. إذ من الواضح أنَّنا نصل هنا إلى إحراج منطقي Dilemma، فالعقل المنطقي سوف يُصرُّ على أنه إما أن تواصل الذات (النفس) وجودها كفرد أو أن تتوقَّف عن الوجود تمامًا — بعبارة أخرى تُعاني الانعدام والملاشاة؛ لأنَّ فكرة ذات لا تكون ذاتًا لفرد تبدو للعقل الغربي خُلفًا مُحالًا. ومن هنا فسوف يُقال إن النظرية الهندية عن توقف الفرد عن الوجود لا يُمكن أن تعني شيئًا سوى الانعدام أو التلاشي التام. وسوف يقول عندئذٍ أن كل ما يفعله المجاز هو فقط إخفاء هذه الحقيقة المؤلمة، وتلطيفها — بغير أمانة — بكلمات وردية، وصور شعرية.

اتجاه البوذية إلى المجاز أقل من اتجاه الهندوسية. ومن هنا كانت نظرية «النرفانا» أمام العقل الغربي — ليس كقاعدة أن تكون مموهة بعبارة شعرية — تظهر باستمرار كاسم آخر للانعدام أو التلاشي، والروايات التي انتقلت من الشرق إلى أوروبا عن طريق البعثات التبشيرية المسيحية المبكرة وغيرها، تؤكِّد ذلك باستمرار؛ إذ لم يكن لديهم أي فهم أو تعاطف مع الأفكار الصوفية أو المفارقات الصوفية. وإذا كان تأويلهم تأويلًا صحيحًا، فإن علينا أن ننتهي إلى أن الديانات الشرقية الحالية، ليست بديلًا مقبولًا للتصوُّر الغربي للخلود، الذي يعني دوام الأفراد المنفصلين. غير أنه لا يوجد بوذي يوافق على أن «النرفانا» تعني الانعدام والتلاشي، كما أنه لا يوجد باحث غربي جاد في البوذية في يومنا الراهن يقول به؛ فبلوغ «النرفانا» يعني الغبطة القصوى، رغم أنه يعني أيضًا ضياع الفردية المنفصلة.

وإذا كنَّا نميل إلى رفض هذا التفسير على أنه مستحيل، فلا بد أن نتذكَّر تأكيد «تنسون» أن ضياع الفردية الذي مرَّ بتجربة بدا له «ليس انطفاء بل الحياة الحقَّة الوحيدة». كما أنَّنا لا بد أن نتذكَّر أيضًا عبارة «كويستلر» التي يقول فيها «إن **الأنا** تتوقف عن الوجود لأنها أقامت اتصالًا مع، أو انحلت في، بركة كلية». ومع ذلك فهذه التجربة تجلب معها «السلام الذي يجاوز كل فهم» ولستُ قادرًا على أن أجد أي فارق أو اختلاف بين تأكيدات «تنسون»، و«كويستلر»، والتأكيدات البوذية عن «النرفانا»؛ فضياع الفردية نفسه الذي تصاحبه الغبطة بدلًا من الانعدام أو التلاشي يرويه المتصوِّفة في جميع أنحاء العالم، في الأوبنشاد، وعند المتصوِّفة المسلمين، والمتصوِّفة المسيحيين.

ولقد حدث أن وضع الإحراج المنطقي الذي يقول: «إما أن أواصل الوجود بعد الموت كفرد، أو أن أكفَّ عن الوجود تمامًا وأعاني الانطفاء»، أمام شريعة بالي Pali، وعند بوذا نفسه وجوابه مدوَّن. ولقد رويت ذلك بالتفصيل في فقرة اقتبستها من قبل. وسوف أُذكِّر القارئ هنا فقط بملامحها الأساسية. لقد سأل الناسك المُتجوِّل فاشا Vacha «بوذا» عمَّا إذا كان يعتقد أن القديس «يظل موجودًا بعد الموت» أو «أنه لا يكون موجودًا بعد الموت». ومن الواضح أن السبب في أنها لا تناسب الحالة هو أن سؤال «فاشا» يُحاول — عن طريق الإحراج المنطقي «إما ... أو» — أن يُطبِّق قوانين المنطق — وفي هذه الحالة قانون الثالث المرفوع — على الحالة الصوفية للذهن؛ لأن «النرفانا» هي ببساطة التجربة الصوفية الانطوائية أو «الوعي الموحد» في «الماندوكا أوبنشاد». وقد سارت إلى أعلى مستوى ممكن لها. ولقد أخبر «بوذا» تلميذه «فاشا» أيضًا «أن نظرية «النرفانا» لا يمكن الوصول إليها عن طريق الاستدلال المحض» — وهو التأكيد المعتاد أن التجربة الصوفية «تُجاوز العقل» أو «تعلو على الفهم». وهو يقول أيضًا إن ذلك لا يكون واضحًا إلَّا أمام «الحكيم»، و«الحكيم» في هذا السياق يعني الرجل المستنير صوفيًّا، لا الرجل الحكيم من الناحية العقلية أو العملية. والخلاصة أن هذه الفقرة تدعم بقوة وجهة نظرنا عن طابع المفارقة الأساسي لجميع الأفكار الصوفية، كما تدعم الرأي القائل بأنَّ قوانين المنطق لا تنطبق على التجربة الصوفية.

لا بد أن ننتهي من ذلك إلى أن هناك وجهتين من النظر بديلتين ممكنتين حول طبيعة الحياة المقبلة — لو شئنا القول بوجود حياة مقبلة — فهناك وجهة النظر الغربية التي تعني دوام الفرديات المنفصلة؛ «فزيد» يبقى «زيدًا»، و«خالد» يبقى «خالدًا»، و«علي» يبقى «عليًّا»، لكنا وجدنا أن وجهة النظر الإنسانية الخاصة بامتصاص الفرد المنفصل في حياة **الوعي الكلي** أو في «النرفانا» في الوقت الذي لا يعاني فيه الانعدام أو التلاشي، هي وجهة نظر واقعية رغم أنها مفارقة بديلة. ومن هنا فإن السؤال الآن الذي ينبغي طرحه هو أي وجهة نظر يميل الوعي الصوفي إلى دعمها؟ ولا أستطيع أن أعرف كيف يمكن تجنب النتيجة التي تقول إن وجهة النظر الهندية تنسجم أكثر مع التصوف.

وترتبط المشكلة بالطبع بمشكلة وحدة الوجود. وهنا أيضًا ترفض ديانات التأليه أن تقبل اختفاء الذات الفردية، حتى ولو للحظة قصيرة، في اتحاد صوفي. ونفس المشكلة هنا بالضبط متضمنة في فكرة الخلود. فيما عدا أن هناك اختلافًا فيما يتعلق بالزمان، أو أن هناك فرقًا بالأحرى بين الزمان والأزل. إن المُفكِّر المؤلِّه في رفضه لوحدة الوجود على أنها

«هرطقة»، فإنَّه يرفض التنازل عن فرديته المستقلة أثناء لحظة الاتحاد الصوفي. ويُصرُّ على أن النفس خلال هذه الفترة وكذلك الوجود الإلهي — تظل موجودات متميِّزة، وهو يرفض — بالنظر إلى الحياة الخالدة — أن يتنازل عن فرديته في الأزل.

ولقد راجعنا بعناية الدليل في هذا الموضوع في الفصل الرابع الذي عقدناه عن «وحدة الوجود، والثنائية، والواحدية». وانتهينا إلى أن صاحب التأليه عاجز عن تدعيم نظرته الثنائية. ورأينا أنه على الرغم من أنه كان على حق في إصراره على الاختلاف بين الله والذات المتناهية، فإنَّه أخطأ في رفضه لهويتهما، وتكمن الحقيقة في مفارقة الهوية في الاختلاف. والملاحظات التي قادتنا إلى هذه النتيجة بخصوص مشكلة وحدة الوجود، لها كلها نفس الوزن عندما تُطبَّق على مشكلة الخلود. ومن ثَم فسوف نكون على حق عندما ننقل هذه النتيجة إلى الموقف الراهن. فإذا لم تكن دراستنا للتصوف عبثًا بغير جدوى، فإن علينا أن نُسلِّم بأنها تُشير إلى تصور الحياة المقبلة على أنه ضياع الفردية المستقلة في حين أن «الأنا» في الوقت ذاته تتلاشى، بل تستمتع بسلام مطلق.

ولا بد أن نتذكَّر أنَّنا إذا خالفنا صاحب التأليه في إنكاره للهوية بين الفرد والذات الكلية، فإن نتيجتنا تُخالف أيضًا النظرة الهندية بمقدار ما تؤول هذه النظرة على أنها إنكار للاختلافات والانفصالات. والواقع أن التأويلين معًا — الخاص بمفارقة وحدة الوجود، والخاص بالهوية الواحدية الخالصة — قد وُجِدا في الهند، لكن هناك فهمًا أفضل لوجهة نظر المفارقة الصوفية أكثر مما هو موجود في الغرب. علينا أن نُصرَّ على الهوية ضد أتباع التأليه. ونُصرُّ على الاختلاف ضد نظرة الهوية الخالصة. ومن ثَم فإن النتيجة التي انتهينا إليها ينبغي أن لا تُفهم على أنها قبول غير مشروط لأحد جانبَي المفارقة دون الآخر. وعلى نحو ما كانت ملاحظتنا في حالة مفارقة وحدة الوجود، فكذلك هنا في مشكلة الخلود، نُقدِّم نظرتنا على أنها توفيق ومصالحة بين التيارات الرئيسية في الشرق، والتيارات الرئيسية في الغرب.

وسوف يكون من الممتع حقًّا أن ننظر فيما إذا كان إيكهارت أعظم المتصوِّفة المسيحيين جميعًا من حيث العقلية الفلسفية، قد عبَّر عن آراء تحمل دلالات خاصة بالنسبة للموضوع الذي نناقشه. وسوف يكون من الصواب أيضًا أن نقول إن إيكهارت كانت له من بين متصوِّفة المسيحية جميعًا، خصائص مشتركة مع وجهات النظر الهندية، دون أن يعلم، بالطبع، أي شيء عنهم. ومن الجدير بالملاحظة، يقينًا، أن آراءه

كانت موضوع مقارنات طويلة مع آراء «سنكارا» الفيدانتي في كتاب «رودلف أوتو».[٣] ومقارنات طويلة أيضًا مع المعتقدات البوذية عند «سوزوكي».[٤] ولقد كانت ميوله التي تتجه نحو تصورات وحدة الوجود الشرقية، هي التي أوقعته في مشاكل مع السلطات الكنسية. ولقد سبق أن رأينا أن أقواله كانت ملتبسة بالنسبة لمشكلة ما إذا كان الاتحاد الصوفي بالله ينبغي أن يفهم على أنه هوية مع الله؛ فهناك فقرات كثيرة تدعم موقف التأليه التقليدي، القائل بأن المخلوق يظل باستمرار موجودًا متميزًا عن **الخالق**، لكن هناك فقرات كثيرة أيضًا يبدو أنها تقول العكس أو على الأقل تتضمَّن ذلك. وهذه الفقرات هي التي أمسكت بها الرقابة الكنسية. ففقرة منها تُعطي انطباعًا أن ميوله الطبيعية التلقائية، كانت متعاطفة مع الواحدية أو مع وحدة الوجود، وأن الفقرات الثنائية لا بد أن تكون قد كُتبت في تلك المناسبات التي كانت التزاماته فيها تحتم أن تتشابه وجهات نظره مع آراء الكنسية، وأن ينحني لسلطانها. ولا يعني ذلك أبدًا أن ننسب إليه أي افتقار إلى الأمانة أو الإخلاص؛ إذ لا شك أنه لم يكن على وعي بصراع أفكاره بعضها مع بعض. وربما لم يكن مدركًا — مثله في ذلك مثل معظم المفكرين — بتناقضاته الخاصة. ومن الطبيعي أن تكون الفقرات في كتاباته التي تميل أن تتضمَّن وجهة النظر عن الخلود التي تتصوَّر أنه امتصاص في الحياة الإلهية — هي أيضًا تلك الفقرات التي تتجه نحو الهرطقة. ونحن عندما نؤكِّدها نكون على وعي، بالطبع، أنها لا تخبرنا إلَّا بجانب واحد من قصة عقله، لكنَّها الجانب البالغ الأهمية، بالنسبة لنا لموضوع هذا الفصل.

ومن المؤكَّد أن اتحاد النفس مع الله في الحياة المقبلة سيكون، كما هو الحال في الاتحاد الزمني في هذه الحياة، مجاوز للزمان والمكان في «آن أزلي»؛ لأنه يقول عن معرفتنا بالله في هذه الحياة:

> «لا شيء يعوق معرفة الروح بالله، مثل الزمان والمكان؛ ذلك لأنَّ الزمان والمكان شذرات في حين أن الله **واحد**، ومن ثَم فلو كانت الروح تريد معرفة الله، فلا بد لها أن تعرفه فوق الزمان وخارج المكان.»[٥]

---

[٣] رودلف أوتو، «التصوف في الشرق والغرب»، نيويورك، عام ١٩٥٧م. (المؤلف)

[٤] د. ت. سوزوكي، «المتصوف المسيحي والبوذي»، نيويورك، عام ١٩٥٧م. (المؤلف)

[٥] بلانكي (مترجم)، مرجع سابق، موعظة رقم ٦، ص١٣١. (المؤلف)

وفي فقرة يُشير فيها إشارة مباشرة إلى الحياة بعد الموت يقول:

> «أوصيكم أيُّها الأخوة والأخوات ... أثناء تواجدكم في الزمان ... أن تُوحِّدوا أنفسكم بطبيعته الإلهية؛ لأنه إذا ما خرجتم من الزمان ضاعت عليكم الفرصة.»[٦]

وذلك يتضمَّن، بالطبع، النتيجة القائلة بأن الروح بعد الموت التي يستلهمها الرجل المسيحي تكون في اتحاد صوفي مع الله، فما الذي يقوم، إذن، بوظيفة مبدأ التفرد سواء بين الذات المتناهية وذات أخرى، أو بين الذات المتناهية وبين الله؟ لا يمكن أن يكون الزمان والمكان؛ فقد رأينا في فصل سابق أن لا شيء يميِّز ذات فردية عن ذات أخرى إلا تيار الوعي، أنعني المضمون الذهني الجزئي، أو التجارب التي تشكل الأنا التجريبي. «فأنا» الأفراد التجريبي منفصل متعدد، لكن لا يوجد سوى أنا خالص **واحد** فقط وهو **الذات الكلية**، ومن هنا فإن دوام الفردية بعد الموت لا يمكن تصوُّره إلا بشرط أن تكون ذواتنا التجريبية، كل واحدة بتجاربها الجزئية، ستدوم بعد الموت. غير أن إيكهارت كان واضحًا تمامًا في قوله إن اتحادنا بالله في هذه الحياة يعني أن تُمحى المضامين الجزئية الخاصة بكل وعي فردي؛ لأن ذلك الاتحاد يحدث في «ذروة الروح»، تاركًا بقية الروح لتدرك مضمونها التجريبي خارج الاتحاد لكنه يذهب إلى أنه لا يوجد «مخلوق» أعني شيئًا متناهيًا يمكن أن يقتحم هذه «الذروة». كتب يقول:

> «الصمت المركزي قائم هناك، حيث لا يمكن لمخلوق، ولا الفكرة، أن يدخل. والروح هناك لا تفكر ولا تعمل، ولا تضمر أي فكرة من ذاتها ولا من أي شيء آخر. وأيًّا ما كان ما تفعله الروح، فإنَّها تفعله من خلال أدواتها؛ فهي تفهم عن طريق الذكاء، وتتذكر عن طريق الذاكرة. وإذا أحبت فلا بد أن تستخدم الإرادة.»[٧]

ومن الواضح أن «إيكهارت» يقبل «ملكات» علم النفس، «فأدوات» الروح هي ملكاتها: الذاكرة، والإرادة، والفهم ... إلخ، ومن هنا كانت هذه العبارة ذات الصدى

---

[٦] ف. فليفر، مايستر إيكهارت، ترجمة س. ر. ب إيفانز، ص٣٥٢. (المؤلف)

[٧] بلانكي، (مترجم)، مرجع سابق، الموعظة رقم ١، ص٩٦. (المؤلف)

الغريب عن «الروح التي تتذكر عن طريق الذاكرة». والقول بأنه وضع استبصاراته في إطار عتيق من علم النفس لا يسلب هذه الاستبصارات قيمتها بالطبع. فهو يُفكِّر في «الأدوات» بالمماثلة مع الأدوات التي يستخدمها الرجل الحِرَفيح فهذه الأدوات معًا، مع أعمال التذكُّر، والفهم ... إلخ، التي تقوم بها، هي مستبعدة من «الذروة» ومن ثم مستبعدة من الاتحاد بالله، لكن إذا ما حذفنا علم النفس العتيق، الذي لا يمكن قبوله، فإن ما تبقى هو ما يأتي: الذروة هي وحدة الوعي، الأنا الخالص، الذي يتحد بالله. فإذا ما اتحدت الذروة مع الله لأصبحت هي في آنٍ معًا عين الله وعين النفس. ومن هنا تأتي العبارة التي اقتبسناها فيما سبق والتي تقول «العين التي يراني بها الله هي العين التي أرى بها الله؛ لأن عين الله وعيني واحد ونفس الشيء.» ومن هنا فإن الفقرة التي نشرحها تعني ببساطة، أن ما هو واحد مع الله في الاتحاد الصوفي هو الأنا الخالص، وأن الوعي التجريبي أي تيار الأفكار، والذاكرة، والإرادة، والإحساسات والصور ... إلخ، تترك خارج الاتحاد. ومن هنا فسوف يكون من المستحيل بالنسبة «لإيكهارت» أن يذهب إلى أن الروح في حالة الاتحاد في هذه الحياة يمكن أن تتميَّز عن أرواح الأفراد الأخرى أو عن الله، سواء عن طريق المكان أو الزمان، أو عن طريق أي مضمون تجريبي للوعي. وسوف يكون من المستحيل بالنسبة له أيضًا أن يذهب إلى أن الاتحاد الأزلي للروح بالله في الحياة المقبلة يمكن أن يكون أقل كمالًا واكتمالًا، من اتحادها أثناء هذه الحياة. ومن هنا فدوام الفردية بعد الموت يتناقض تمامًا مع معظم المبادئ الرئيسية في فلسفته الصوفية — أيًّا ما كانت فكرته — عن خلقه المحافظ التقليدي. والنتيجة هي أن عبارات «إيكهارت» تتسق أكثر مع نظرية أن ما بعد الحياة هو امتصاص للفردية أكثر منه دوامًا لها. أمَّا ما إذا كان هو نفسه يُسلِّم بذلك، فتلك مسألة أخرى. فحتى عندما تُؤوَّل آراء «إيكهارت» لتعني هوية الروح مع الله بعد الموت، فلا بد أن يصحح ذلك، من وجهة نظرنا، بالتسليم بالاختلاف كالهوية سواءً بسواء.

نتيجتنا العامة هي أن التصوف لا يُقدِّم أي دليل على البقاء بعد الموت، لكن إذا ما قبل البقاء على أساس التصوف، فلا بد أن تفضل نظرية الامتصاص بدلًا من نظرية دوام الفرد.

سوف أنُهي هذا الفصل ببعض الملاحظات عن إمكان وجود رابطة بين الآراء حول الحياة الأخرى في الشرق والغرب من ناحية، وفلسفاتها السياسية من ناحية أخرى؛ فقد يُقال إن هناك رابطة بين الإيمان الغربي في دوام الفرد بعد الموت وفكرة ما يُسمَّى بالقيمة

اللامتناهية للفرد، التي لعبت دورًا في التفكير السياسي في الديمقراطيات الغربية. ولو صحَّ ذلك فلا بد أن يُقال أبعد من ذلك إن النظرية الشرقية في الخلود كامتصاص في اللامتناهي ترتبط بفشل الشرق في تطوير مؤسسات ديمقراطية قبل استيرادها من أوروبا في العصور الحديثة.[٨] وربما كان هذا التأكيد نفسه على أهمية الفرد هو الذي عبَّر عن نفسه في وقت واحد في النظريات الغربية عن الحرية والديمقراطية، وفي العقائد الدينية الغربية عن الحياة بعد الموت. وطالما أنَّنا نُدين النظريات السياسية التي تُقلِّل من قيمة الفرد وتدمجه في حياة الدولة كلها، ألا ينبغي أن نُدين بالمثل نفس النزعة عندما تظهر في النظريات الدينية عن الحياة بعد الموت؟

غير أن مثل هذه الحجة لا بد أن تكون نظرية وغير واقعية. صحيح أنَّنا نتحدث عن قيمة الفرد «اللامتناهية». غير أن كلمة «اللامتناهي»، في المقام الأول، لا يُمكن أن تؤخذ هنا بمعناها الحرفي، إذ من الواضح أنها ليست أكثر من وسيلة بلاغية للإعلاء من أهمية الفرد وحقوقه ضد الموقف الاستبدادي لدولة الطغيان. وهذا النوع من التفكير له ما يُبرِّره في السياسة، وهو جدير بالثناء تمامًا؛ فضد الطغيان الشمولي الوحشي — الذي يدعو إلى السخرية لاحتقاره لحقوق البشر، وقسوته في إنزال الألم والبؤس — نؤكد حقوق كل موجود بشري في الحماية من هذه الأعمال اللاإنسانية، وفي تحرره من القهر والكبت. وأن يُسيِّر حياته ويسعى إلى سعادته الخاصة. كل ذلك صحيح ومرغوب في عالم الزمان النسبي وفي النشاط السياسي.

لكن ينبغي علينا ألَّا نُطوِّر هذه الفكرة لنضعها في نظرية ميتافيزيقية عن الأزل، فحقيقتها نسبية وبرجماتية؛ نسبية لأنه من الضروري فقط أن نُصرَّ على حقوق وقيمة الفرد بسبب وجود الطغاة والأشرار الذين يستمتعون باستعبادنا وكبت فرديتنا. كما أنها ترتبط بخلفية البيئة البشرية في الزمان، ولا يمكن أن يكون لها معنى في «الآن الأزلي». وإذا كان هناك شخص مسيحي، أو غيره من اللاهوتيين الذين يُصوِّرون الله تصويرًا

---

[٨] في ظني أن المؤلف جانَبه الصواب هنا، ذلك لأن فكرة «الامتصاص» أو انحلال الفرد في اللامتناهي وهي الفكرة الهندية أساسًا، لا وجود لها في العالم الإسلامي بصفة عامة، ومع ذلك فشل في إنشاء مؤسسات ديمقراطية لأسباب تاريخية واجتماعية واقتصادية ودينية. في حين أن الهند تحاول تطوير نظام أقرب إلى الديمقراطية. راجع كتابنا «الطاغية»، الطبعة الثالثة، أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة، عام ١٩٩٧م. (المترجم)

بشريًّا على أنه الحاكم القاسي المنتقم، فلسنا بحاجة إلى أن نأخذهم في تفكيرنا، في يومنا الراهن، مأخذ الجد.

وما لم نأخذهم مأخذ الجد، وتصوَّرنا الله على أنه الشخص الذي تتأكد حقوقنا الفردية ضده، فلن يكون هناك معنًى لأن نحمل فكرة القيمة اللامتناهية للفرد معنا إلى الأزل.

وفضلًا عن ذلك فربما كان لديانات الشرق نوع خاص من الرد على هذه المحاولة التي تحط من قدرها. وتؤكد الهندوسية — والبوذية بصفة خاصة — أن انفصال كل أنا فردي، وتعلقه بهذا الانفصال، هو جذر الكراهية والشر الأخلاقي بصفة عامة. وينبع من إصراري على أهمية ذاتي الفردية الخاصة، إدراكي لما يُمكن أن أحصله عن نفسي، ومن ذلك تأتي الكراهية، والحقد والحسد، والخبث، والسرقة، والغش، والقتل والحرب. فإذا ما تخلَّصت كل «أنا» منفصلة للإنسان. وإذا ما شعر أنه هو نفسه ليس مجرد «أنا»، بل واحد مع حياة الأفراد الآخرين جميعًا ومع حياة الله، في هذه الحالة وحدها نستطيع أن نأمل في الخلاص. وهذا ممكن، إلى حد ما، حتى في هذه الحياة، إنَّه بالضبط ما يحدث في التجربة الصوفية. ذلك لأنَّ «الأنا» في هذه التجربة تكف عن الوجود كموجود منفصل بسبب أن **اللامتناهي** يفيض عليها. والمقابل الانفعالي لذلك لاختفاء الفرد، وللقضاء على الإيمان «بقيمته اللامتناهية» هو أن حب البشر الآخرين جميعًا هو مصدر الجانب الأخلاقي في جميع الديانات العظيمة. ويحدث ذلك الآن في أفضل لحظاتنا الزمانية. وهذا هو ما ينبغي أن نعتقد أنه يتحقق على نحو تام، وكامل، ونهائي، في الحياة بعد الموت، لو كانت هناك حياة بعد الموت. والقول بأن الأجناس الغربية من البشر تُصرُّ على نظرية الخلود التي تشمل دوام الفردية، في حين أن الأجناس الهندية — على الأقل في الغالبية العظمى من تراثها — لا تفعل ذلك، وأنَّ الشعب الهندي يوافق بترحاب على ذلك، هو علامة على عدوانية أكثر وتأكيد على الذات أكثر عند الرجل الغربي.

مِثل هذا الحِجاج بين الشرق والغرب لا نفع فيه، بل ربما أظهرنا، على الأقل، على أن هناك محاولة لإدانة النظرية الهندية في الخلود، ونقل التصوُّر الغربي عن القيمة اللامتناهية للفرد من ميدان السياسة إلى المجال الديني، دون أيَّة ميزة لهذا العمل.

الفصل الثامن

التصوف، والأخلاق، والدين

أولًا: النظرية الصوِّفية عن الأخلاق

هناك مشكلتان علينا مناقشتهما في دراستنا للعلاقة بين التصوف والأخلاق. الأولى تتعلَّق بالمشكلة الرئيسية في الأخلاق الفلسفية، وهي الإجابة عن السؤال: ما مصدر الحقوق والواجبات الأخلاقية؟ ذلك لأنَّ دعوى المتصوِّف هي أنه أيًّا ما كانت الحقيقة الجزئية أو النسبية التي يتضمَّنها مذهب المنفعة العامة، أو مذهب اللذة، أو المذهب الحدسي في الأخلاق، أو مذهب الواجب، فإن المصدر النهائي للقيمة الأخلاقية يكمن في التصوف نفسه. وكلمات مثل «المصدر»، و«الأساس» هي في هذا السياق مجازية وملتبسة الدلالة؛ فهي قد تُشير إلى المصدر السيكولوجي، كما هي الحال في النظريات التي تضع مصدر القيم الأخلاقية، في الانفعالات، والرغبة، والنفور، وتفضيل شيء على شيء ... إلخ، أو قد تُشير إلى المبرر المنطقي، كما هي الحال في محاولة كانط اشتقاق الأخلاق من المنطق. وعلى أيَّة حال، فالنظرية الصوفية في الأخلاق تستخدم كلمة «مصدر» بالمعنى السيكولوجي. وتؤكِّد أن التجربة الصوفية هي ذلك الجانب من التجربة البشرية الذي تنبع منه المشاعر الأخلاقية. والتجربة هي أيضًا المُبرِّر للقيم الأخلاقية، وهو ليس تبريرًا تجريبيًّا، بل منطقيًّا؛ ذلك لأنَّ القيم الأخلاقية هي دلالة ما **مرُّوا بتجربته** على أنه الخير الإنساني الأقصى.

والمشكلة الثانية التي نجد أنفسنا مدعوين لمناقشتها ليست فلسفية بالمعنى الصحيح على الإطلاق. وربما كانت تاريخية أو اجتماعية. وهي تُثير السؤال عن التأثير الفعلي للتصوُّف في الحياة الخيرة. أهو يجعل الناس أكثر أخلاقًا أو أقل، أكثر نشاطًا في تقديم المساعدة لإخوانهم من البشر في حب، أو يجعلهم أقل؟ أهو يعمل كباعث للحياة النبيلة أم إنه لا يصلح أساسًا إلَّا كباب للهروب من مسئوليات الحياة؟ وعلى الرغم من أن هذا السؤال ليس فلسفيًّا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، فهو مع ذلك لا يُمكن تجاهله، إذا ما

أردنا تقدير قيمة التصوف كعنصر في الثقافة الإنسانية. فلا شك أن له علاقة — على الأقل غير مباشرة — بالإجابة التي سنقدِّمها عن السؤال الأول الخاص بمصدر القيمة الأخلاقية؛ إذ يصعب قبول الزعم بأن التصوف هو مصدر الأخلاق، إذا وجدنا أن تأثيره، من الناحية العملية، في الحياة البشرية ليس تأثيرًا أخلاقيًّا. وسوف أناقش هاتين المشكلتين بهذا الترتيب.

أساس النظرية الصوفية عن الأخلاق هو أن انفصال الذوات الفردية يؤدي إلى الأنانية، التي هي مصدر الصراع، والجشع، والطمع، والأنانية، والعدوان، والكراهية، والقسوة، والخبث، وغيرها من الشرور والرذائل الأخلاقية. وهذا الانفصال يتم استبعاده في الوعي الصوفي الذي تُلغى فيه جميع التمييزات. والمقابل الانفعالي الحتمي لانفصال الذوات هو العداوة الأساسية التي تؤدي إلى «حرب الكل ضد الكل»، التي أشار إليها هوبز. والمقابل الانفعالي الطبيعي للوعي الصوفي هو أنه لا يوجد في الواقع الذي يعتقد الصوفي أنه يُدركه، انفصال للأنا عن الأنت، ولا انفصال للهو عن الأنت؛ فالكل واحد في **الذات الكلية**، أعني أن المقابل الانفعالي هو: **الحب**. والحب بناءً على هذه النظرية هو الأساس الوحيد، والوصية الوحيدة للأخلاق.

وطالما أن الغالبية العظمى من البشر لا تعترف بأنها قد بلغت في أيَّة لحظة من اللحظات مثل هذه التجربة الصوفية، ربما تشكَّكوا فيها جدًّا، ومع ذلك فأمثال هؤلاء الناس قد يكشفون عن محبة وعدم أنانية، وقد يعيشون، بصفة عامة، حياة أخلاقية رفيعة، وها هنا نجد هوة في هذه النظرية. فكيف يُمكن أن يكون مصدر قيمهم الأخلاقية موجود في التجربة الصوفية، مع أنهم لم يمروا بمثل هذه التجربة على الإطلاق؟ لا بد للنظرية أن تقول إن مشاعرهم الأخلاقية تنشأ من تسرب لبعض الإحساس الوصفي الباهت في وعيهم المألوف، وهذا الإحساس الصوفي كامن عند جميع البشر، ويؤثر في مشاعرهم وحياتهم دون أن يعرفوه أو يفهموه. وبهذه الطريقة فإن أكثر الناس تخلفًا وانحطاطًا عندما يكشف في حياته — فيما يتعلَّق بأطفاله وزوجته، وأصدقائه، على سبيل المثال — عن مشاعر المحبة، والتعاطف، والرقة، والإرادة الخيرة، فلا بد أن يُقال إن مصدر ذلك كله هو طبيعته الصوفية، أو الإحساس الصوفي الكامن بداخله، دون أن يُدركه، والذي ربما يبعد تمامًا عن مستوى سطح الوعي. ولا بد أن يُقال، لكي تكون النظرية كاملة ومكتفية بنفسها، أنه ما لم يكن ذلك بسبب التصوف، سواء كان كامنًا أو صريحًا، فلا يُمكن أن يكون هناك شيء اسمه الحب، أو حتى مجرد الشعور الرقيق، في الحياة

الإنسانية، بل ستُصبح الحياة كما وصفها للأخلاق. ربما كان شوبنهور[1] (من بين البشر جميعًا!) هو الذي عبَّر عن عناصر ميتافيزيقية جوهرية في النظرية في الفقرة التالية:

«الإنسان الذي ... يرتفع بنفسه فوق الأشياء الجزئية، والذي يرى من خلال تفرد الواقع ... يرى أن الاختلافات بين مَن يُنزل العذاب ومَن يتحمَّله اختلافات ظاهرية فحسب، ولا تتعلَّق بالشيء في ذاته. فمَن يُنزل العذاب ومَن يتحمَّله هما شخص واحد. لو انفتحت أعينهما، فمَن يُنزل العذاب، سوف يرى أنه يعيش في كل ما يحمله العذاب من ألم.»[2]

ولم يكن «شوبنهور» نفسه متصوِّفًا، كما أن حياته الخاصة لم تكن نموذجًا للفضيلة الأخلاقية، لكن فكره تأثَّر بعمق، بالتصوف الغربي، كما مثَّله «يعقوب بوهيمي»، كما تأثَّر بالتصوف الشرقي في الأوبنشاد والبوذية. ويظهر الأثر الكانطي، واضحًا، في الفقرة السابقة، في استخدامه لتصوُّرات الظاهر والشيء في ذاته. وعلى الرغم من أن وجهة النظر التي تقول إن عالم الزمان والمكان هو وهم، أو مجرد مظهر، أو ظاهر فحسب، كثيرًا ما كانت مرتبطة بالتصوف؛ فهي ليست بالضرورة عنصرًا من مكوناته؛ فمثلًا ليست هذه الفكرة سمة من سمات التصوف المسيحي الذي يتجه بصفة عامة نحو الواقعية. والتصوف عمومًا، يسير مع الواقعية مثلما يسير مع المثالية. ومن ثَم فعلى الرغم من أن الفقرة السابقة لا تُعبِّر عن أساسيات النظرية الصوفية الأخلاقية، فلن يضل القارئ إنْ هو افترض أن هذه النظرة التي تقول إن عالم الحس مجرد ظاهر هي جزء ضروري من التصوف.

قادنا بحثنا إلى تأكيد أن التجربة الصوفية ليست مجرد ذاتية، وإنَّما هي تُجاوز الذاتية، فهي اتحاد مع **الواحد**، أو **الذات الكلية**، التي هي أيضًا المصدر الخالق للكون. وإذا كان ذلك تأويلًا صحيحًا للتجربة — فيما تقول هذه النظرية — تجد مصدرها في التجربة الصوفية. لو كانت التجربة الصوفية ذاتية فحسب، لأدَّى ذلك إلى نظرية

[1] آرثر شوبنهور (١٧٨٨–١٨٦٠م)؛ فيلسوف ألماني، تأثَّر بفلسفة الشرق، ذهب إلى أن إرادة الإنسان لا عقلية، وهي عمياء، وهي التي تُقرِّر معظم ما نفعله، وهي إرادة لا تعرف الشبع، ومن هنا كان مُقدَّرًا على الفرد أن يحيا في قلق وألم وصراع مرير مع إرادة الآخرين. (المترجم)

[2] آرثر شوبنهور، «العالم: كإرادة وفكرة»، الكتاب الرابع، فقرة ٦٣. (المؤلف)

ذاتية صوفية عن الأخلاق. وما يُسمَّى بالنظرية «الانفعالية» في الأخلاق تذهب عادةً إلى أن الأخلاق مشتقة من الانفعالات، وأنَّ الانفعالات ذاتية. ولا شك أنه سيكون من الممكن أن نستبدل الشعور الصوفي أو التجربة الصوفية بالانفعال في مثل هذه النظرية. وقد تكون للقيم الأخلاقية مصدرها في العناصر الصوفية في الطبيعة البشرية. وهذا الجزء الصوفي من الطبيعة البشرية قد يكون ذاتيًّا فحسب، لكن لم يكن، بالقطع، وجهة نظر عظماء الصوفية، ولا وجهة النظر التي نوصي بها هنا. إن القيم الأخلاقية — فيما تقول النظرية التي سوف أعرضها هنا — تنشأ من التجربة الصوفية، وهذه التجربة نفسها نجد مصدرها في **الواحد**، أو في **الذات الكلية**، التي هي أساس العالم. ومن ثَم فجزء من النظرية يقول بأنَّ القيمة الأخلاقية ليست شيئًا بشريًّا فحسب، وإنَّما هي تعكس طبيعة الكون وتتأسَّس في هذه الطبيعة، لهذا فإن النظرة المألوفة للمذهب الطبيعي التي تقول إن العالم غير البشري مُحايد بالنسبة للقيم، أو هو لا يكترث بها، نظرة ترفضها النظرية الصوفية.

الفعل الأخلاقي، أو الغيري، يمكن أحيانًا أن يبدو، وقد دفع إليه الإحساس بالواجب، أو مبدأ الواجب، وليس الشعور بالتعاطف أو الحب، نحو أولئك الذين يوجه إليهم. لقد امتدح كانط الإحساس بالواجب على أنه المصدر الأصيل للأخلاق. ويهمنا ذلك لأنه يتعارض مع ما تُكافح النظرية الصوفية من أجله، وهو القول بأنَّ الباعث على الفعل الأخلاقي هو التعاطف أو مشاعر الحب. غير أن وجهة نظر كانط، في رأينا، خاطئة؛ إذ أيًّا ما كان تفكير كانط، فسوف يبدو أن الإحساس بالواجب يضرب بجذوره على نحو مطلق في مشاعر التعاطف؛ فالرجل الحسَّاس سوف يشعر بتعاطف شديد نحو عذاب أولئك القريبين منه أو المحيطين به أو الذين ينتمون إلى بيئته على نحو مباشر، لا سيما أولئك الذين يوجدون أثناء حضوره المادي، لكن من الوقائع السيكولوجية البسيطة، أنه حتى عند أفضل الناس، فإن هذه المشاعر الانفعالية تتناقض نسبيًّا مع بُعد أولئك الذين يعانون العذاب. وفي حالة التخطيط لإصلاح اجتماعي واسع، كإلغاء الرق مثلًا، أو إنشاء مؤسسة عالمية تستهدف مناهضة الحرب، فإن مُنشئ هذه الأنشطة، أو مَن يدعمها، لا يُمكن أن يرى رأي العين ألوان العذاب عند الآلاف من، أو حتى ملايين الأفراد الغائبين والذين يبعدون مسافات طويلة عنه. ومن ثَم فليست المشاعر الشخصية للتعاطف مستحيلة، وبالتالي فلا بد للمرء أن يعمل بناءً على مبدأ مُستمَد من الواجب، وهو المبدأ الذي يجعله يُعامل جميع الأفراد، حتى أولئك الذين لا يعرفهم **كما لو** كان يشعر بحب شخصي نحوهم. والمبدأ هو امتداد

عقلي للشعور الذي قد يكون سببه هو أن العقل كلي ومستقل عن القرب أو البعد، في حين أن الشعور جزئي ومحلي؛ فالرجل الذي يكون قلبه من البرود والصلابة، لدرجة أنه يعجز عن التعاطف لأي موجود حسَّاس في العالم، الرجل الذي يعجز عن الحب — لو كان هناك مثل هذا الرجل — لن يكون لديه أبدًا إحساس بالواجب تجاه الغير الذي سحر كانط. وهذا الإحساس بالواجب تجاه الآخرين يضرب بجذوره في الحب الأصيل، والتعاطف الأصيل، وهو صورة عقلية وغير مباشرة له.

قد تكون واقعة مُسلَّم بها أن الحب والرأفة مشاعر هي جزء من، أو مُصاحب ضروري، ومباشر للتجربة الصوفية. وأنَّ الحب يفيض من هذا المصدر إلى قلوب الناس، ليتحكَّم في سلوكهم. غير أن ذلك في حد ذاته لا يكفي لإقامة النظرية الصوفية عن الأخلاق؛ لأن هذه النظرية تتطلَّب أن نُبيِّن لا فقط أن الحب يفيض من الوعي الصوفي، بل إن ذلك الوعي هو المصدر **الوحيد** الذي يفيض منه الحب إلى العالم. وإذا ما كان التصوف سيكون هو أساس الأخلاق، فإنَّه سيكون عندئذٍ ينبوع الحب الوحيد، الذي هو مبدأ الأخلاق، ولا بد أن يكون موجودًا في التجربة الصوفية. ولا يكفي أن نُبيِّن فقط أنَّ التصوف هو أحد المصادر المتعدِّدة التي يأتي منها الحب إلى قلوب الناس؛ إذ لو صحَّ ذلك لكان من الممكن أن يوجد الحب، والسلوك الأخلاقي، والمبادئ الأخلاقية، حتى إذا لم يكن هناك تصوُّف على الإطلاق.

والقول بأنه لا يوجد حب في العالم على الإطلاق لا يكمن مصدره في التصوف، قولٌ — فيما يبدو — مستحيل، لكنَّه مع ذلك ضروري للنظرية. غير أن المرء إذا ما أحبَّ أطفاله، أو أصدقاءه، فإنَّ مشاعر المحبة تنشأ، فيما يبدو، على نحو طبيعي تمامًا في الموجودات البشرية، بمن في ذلك أولئك الذين لم يدركوا بالتأكيد، في طبيعتهم الخاصة، أيَّة عناصر صوفية، وفضلًا عن ذلك، فحتى الحيوانات تشعر بالحب نحو صغارها، وتسلك سلوكًا غيريًّا نحوها. وسوف يكون ضربًا من الخيال الأحمق أن ننسب مشاعر الحصان أو الكلب إلى التصوف! ومع هذا فلم يكن ذلك يبدو حمقًا في نظر «أفلاطون»، فهناك فقرات هامة في كتاباته توحي بأنَّ **كل** شهوة، **وكل** رغبة، من أي نوع، ولأي شيء، هي عنده ظاهرة صوفية؛ فهو في محاورة «الجمهورية» يتحدَّث بغير شك عن هذه الحالة في الموجودات البشرية فحسب، ويذهب إلى أن الخير، أو الخير الأقصى Summum Bonum هو ذلك الذي «يوجد عند كل نفس بوصفه الغاية من كل سلوكها، ويشع في وجودها على

نحو مبهم، لكنَّه يرتبك ويعجز عن إدراك طبيعتها»،[3] وهو في محاورة «المأدبة» يضع هذه الكلمات على لسان «ديونيما» التي تسأل: «ما هو سبب الحب، يا سقراط، والرغبة المرافقة له؟ ألم تر كيف تكون جميع الحيوانات، والطيور، بل والوحوش أيضًا، في رغبتها للإنجاب تكون في حالة كرب، وصراع عنيف عندما تُصاب بعدوى الحب؟ لماذا تكون لدى الحيوانات هذه المشاعر الطاغية؟ [ذلك بسبب] أن الحب هو حب ما هو خالد … إذ تسعى الطبيعة الفانية بقدر الإمكان إلى الدوام والخلود، ولا يتحقَّق ذلك إلَّا في النسل؛ لأنَّ النسل باستمرار يخلف وراءه وجودًا جديدًا يحل محل الجيل القديم …»[4] فمصدر كل شهوة — سواء في الإنسان أو الحيوان — هو التعطُش لما هو خالد، وما هو خير، إلى **الواحد**. وإذا ما أراد القارئ أن يفترض أن أفلاطون انغمس في فكرة خيالية، أو هي تحليق لخياله الحي، فله أن يفعل ذلك، لكن ذلك ليس هو التأويل الذي يأخذ به مؤلف هذا الكتاب. صحيح أنه ليس من المؤكَّد ما إذا كان أفلاطون متصوِّفًا، بمعنى أنه مرَّ مرورًا مباشرًا بالتجربة الصوفية. رغم أن هناك مبرِّرًا على الأقل للارتياب في ذلك، فمن المؤكد أن مذهبه الفلسفي عبارة عن خليط غريب من الأفكار العقلية والصوفية. وفي الفقرات التي اقتبسناها من محاورتَي «الجمهورية»، و«المأدبة» كان الشعور الصوفي هو الغالب.

ومهما بدت هذه الأفكار أمام القارئ خرافية، فإن النظرية الصوفية عن الأخلاق، تضطر، منطقيًّا، إلى اتخاذ موقف التأكيد على أن الحب (رغم أنه ليس من الضروري أن يكون كذلك أنواع الرغبة الأخرى) سواءٌ عند الإنسان أو الحيوان، ينشأ من التجربة الصوفية، سواء كانت علنية أو ضمنية. وبذلك لا تستطيع النظرية الصوفية أن تؤكِّد نفسها إلَّا بافتراض أن التجربة الصوفية كامنة في جميع الموجودات الحية، لكنَّها مطمورة، بعمق، في اللاشعور عند معظم البشر وجميع الحيوانات، وهي تُلقي بآثارها على عتبة الوعي في صورة مشاعر التعاطف والحب. وعندما نتحدَّث عن الحب أو التعاطف مع موجود حي آخر، فإن ذلك يعني أنَّني أشعر بهذه المشاعر، كأن أُعاني مثلًا عندما يُعاني، وأفرح عندما يفرح. وسوف تزعم النظرية الصوفية أن هذه الظاهرة، تحطيم أولي وجزئي للحواجز والسدود التي تفصل الذوات الفردية، وإذا ما اكتمل هذا التحطيم، فسوف يؤدي إلى هوية فعلية بين «الأنا»، و«الهو». وهكذا يكون الحب هو تلمس الطريق على نحو

[3] أفلاطون «محاورة الجمهورية» نشرها ف. م. كورنفورد، مطبعة جامعة أكسفورد، ص٢١١. (المؤلف)

[4] محاورات أفلاطون، ترجمة جويث. (المؤلف)

اختفاء الفردية في **الذات الكلية**، الذي هو جزء من ماهية التصوف. إنَّنا لا نتعرَّف على مشاعر الحب عندنا على أنها صوفية؛ لأن تجربة اتحاد جميع الذوات المنفصلة في ذات كونية واحدة يخفى على معظمنا في هاوية اللاوعي، فالتجربة الموحِّدة توجد مطمورة على عمق عظيم تحت عتبة الوعي عند بعض الناس أكثر من بعضهم الآخر، في الشخصيات المادية والأنانية عنها عند الشخصيات الغيرية والمثالية. ولا بد لهذا الافتراض أن يذهب أيضًا إلى أنها تكون مدفونة عن الحيوان، على نحو يُجاوز كل احتمال لظهورها إلى النور. ما دمنا لم نُقدِّم أي مبرر أو دليل أو حجة، حتى الآن، للإيمان بما سوف يبدو اقتراحات متطرفة، فدعنا الآن ننظر فيما إذا كان هناك أي مبرر قوي لافتراض أن الوعي الصوفي لا بد أن يكون كامنًا في جميع الموجودات؟ سوف أحاول **أولًا**: أن أبيِّن أن ذلك صحيح — سواء صراحة أو ضمنًا — في اعتقاد جميع المتصوِّفة. وسوف أحاول أن أُبيِّن **ثانيًا**: أن هناك أُسس نظرية قوية تدعم هذا الاعتقاد. وفي استطاعتنا أن نبدأ بإلقاء لمحة موجزة على المصادر المسيحية، والهندوسية، والبوذية.

ما نُسمِّيه بالوعي الصوفي هو نفسه ما تُسميه «بوذية المهايانا» بأسماء شتى، مثل: «طبيعة بوذا»، «ماهية العقل»، «رحم التاثاجرتا»،[٥] ... إلخ. وماهية العقل — وهو المصطلح الذي استخدمه «سيرنجاما سوترا» — كما تعني العبارة نفسها — ما هو مشترك بين جميع العقول، أو العقل بما هو كذلك بمعزل عن تميُّزه في العقول الفردية. وتؤكِّد «السوترا» أن «هذه الماهية الخالصة للعقل» «نحن نتصوَّرها على أنها ... «المخزن» أو العقل الكلي!»[٦] وهي توصف بأنها «خالصة» لأنها خالية من كل مضمون تجريبي، ومن ثَم متحدة في هوية واحدة مع الأنا الخالص أو الوعي الخالص، الذي عرفنا في مكان آخر أنه موجود عندنا جميعًا. وفضلًا عن ذلك فإن النظرية البوذية تسير مع هذه النظرة إلى نتيجتها المنطقية باتساق صارم لا يستثني ذهن الحيوان؛ لأن ما هو ماهية الوعي سوف يكون جوهريًّا لكل وعي، سواء عند الإنسان أو الحيوان، فالقط لديه كذلك طبيعة بوذا؛ لأن طبيعة بوذا ليست سوى تلك الوحدة الخالصة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف،

[٥] أحد ألقاب «بوذا» التي كان يستخدمها عندما يُشير إلى نفسه، والتأويل الصحيح لهذه الكلمة غير مؤكَّد؛ فقد قدَّم شُرَّاح البوذية أكثر من ثمانية تفسيرات، منها «الواحد الذي ذهب»، و«الواحد الذي أتى» ... إلخ. (المترجم)

[٦] دوايت جوردار (محرر)، «إنجيل بوذا»، عام ١٩٣٨م. (المؤلف)

والتي تُجاوز كل كثرة، وهي ماهية النوع الانطوائي من الوعي الصوفي أينما وجد. إن وعي القط هو «وحدة»، ومن ثم فهو — إن استطاع «أن يمحو كل كثرة» — يتخلَّص من كل مضمون تجريبي، وما يتبقى لن يكون سوى وحدة خالصة التي هي طبيعة بوذا.

هناك نظرية في الفكر الهندوسي تقول إن الوعي الصوفي موجود، بطريقة كامنة، فينا جميعًا، وهو يظهر — وهذه النظرية تظهر كموضوع رئيسي في «الأوبنشاد» — في القول بأنَّ الذات الفردية تتحد في هوية واحدة مع الذات الكلية. فنحن لا **نُصبح** متحدين في هوية واحدة مع براهمان في تجربة الاستنارة؛ فنحن الآن، وقد كنَّا باستمرار — متحدين في هوية واحدة مع براهمان، غير أن وعينا العقلي، الحس المألوف، لا يدرك هذه الهوية، فما يحدث في تجربة الاستنارة هي الحقيقة. وبعبارة أخرى: إنَّنا نتحقَّق بالفعل مِمَّا كان باستمرار كامنًا في طبيعتنا.

فهل في استطاعتنا أن نتعقَّب مثل هذه الفكرة في التصوف المسيحي؟ إنَّنا نستطيع — إن لم أكن مخطئًا — أن نتعرَّف عليها، بوضوح تام، عند «إيكهارت» في نظريته عن «قمة الروح» أو ذروتها، فهذه القمة أو الذروة التي يُسمِّيها «إيكهارت» أيضًا «محور» و«ماهية» الروح، و«الومضة الإلهية»، لا توجد عند المتصوِّفة وحدهم، بل عند البشر جميعًا. وهي تتحد في هوية واحدة مع ماهية العقل، أو مع طبيعة بوذا في «مدرسة الهمايانا». فما يُنجزه الصوفي — فيما يقوله إيكهارت — يعتمد على دخوله إلى أعماق روحه بعد أن يتخلَّص من كثرة الإحساسات، والصور، والأفكار وغيرها من المضامين التجريبية. وينتج من ذلك — رغم أن إيكهارت لم يقل ذلك بوضوح — أن كل إنسان يستطيع أن يُنجز الوعي الصوفي لو أنه استطاع فقط أن يتخلَّص مِمَّا لديه من كثرة المضامين التجريبية. وهذا القول يُرادف قولنا إن التجربة الصوفية كامنة في جميع الموجودات البشرية. ولا يُمكن أن نتوقَّع بالطبع من الرجل المسيحي في العصر الوسيط أن يمد النظرية إلى مملكة الحيوان، طالما أن اعتقاده بأنَّ الإنسان خلقٌ خاصٌّ «لله» بعيدًا عن الحيوان، سوف يمنعه من ذلك. ولم تتأثَّر البوذية، بالطبع، على الإطلاق بهذا الإيمان.

وهكذا فإن وجهة النظر التي تقول إنَّنا مضطرون لاعتناق النظرية الصوفية، أعني أن الوعي الصوفي كامن، على الأقل، عند جميع البشر، هو ما يقوله متصوِّفة الشرق باستمرار وبغير تحفظ، وهو أيضًا ما تتضمَّنه معتقدات معظم متصوِّفة المسيحية المتفلسفين. وما علينا بيانه الآن هو أن هناك مبررات تاريخية قوية للإيمان بأنَّ هذه النظرية صحيحة. والواقع أن ذلك ينتج مما سبق أن ذكرناه، أعني أن الوعي الصوفي الانطوائي ليس سوى

إبراز الأنا الخالص، أو الوحدة الخالصة، إلى النور، وهو الذي يكمن خلف كل وعي. وإذا كان ذلك كذلك، فلا بد أن تكون التجربة الصوفية، بالضرورة، كامنة في جميع الموجودات الذي يملكون مركزًا موحدًا للوعي. والواقع أن أي وعي حسي عادي يتضمَّن وحدة لعناصر كثيرة ومنفصلة. إنَّ الإحساسات، والصور، ... إلخ موجودة معًا في وحدة وعي **واحد**. والتجربة الصوفية هي ببساطة التحقق الفعلي للوحدة بعد اختفاء التعدد، ويصدق ذلك تمامًا على القط أو القرد بقدر ما يصدق على الإنسان. ذلك يعني أنه يعني أنه لا بد أن يكون للحيوان أيضًا وعي يجمع التعدد في وحدة.

قد يسأل سائل: ما الدليل التجريبي الذي يُمكن أن نسوقه لدعم القضية التي تقول «إن الوعي الصوفي كامن في ذهن الحيوان»؟ يبدو لي أنه على الرغم من أن الدعم التجريبي طفيف، فهو مع ذلك ليس منعدمًا تمامًا. فربما انحدر «ألبرت أينشتين» من أسلاف تشبه القردة. فلا بد أن يفترض المرء أنه مهما يكن الموجود في العقل البشري، فقد تطوَّر من عقول أسلافنا من الحيوان بعمليات تطورية طبيعية. وبهذا المعنى فإن عبقرية «أينشتين» العلمية والرياضية كانت كامنة في عقل الحيوان. وما يصدق على «أينشتين» سوف يصدق كذلك على «بوذا»، و«القديسة تريزا»، و«إيكهارت». وقد كانت «طبيعة بوذا» كامنة في الحيوان لنفس السبب البسيط الذي يجعل بوذا نفسه قد انحدر من الحيوان.

تستهدف هذه المناقشة إلى إظهار أن من الممكن تأكيد أن الحب، والمحبة، والتعاطف، يُمكن أن يكون مصدرها كامنًا في الوعي الصوفي حتى عند أولئك الناس الذين لا يدركون وجود أي نوع من الوعي في أنفسهم أو عند الآخرين. وأنه حتى الحب عند الحيوان قد يكون له المصدر ذاته، لكن ما وصلت إليه مناقشتنا حتى هذه اللحظة لم يظهر — ما رأيناه ضروريًّا للنظرية — أن الوعي الصوفي هو المصدر **الوحيد** الممكن. وباختصار، لا يُمكن أن يكون هناك حب في الكون يُمكن أن ينشأ عن أي مصدر آخر.

الشيء الوحيد الذي يُمكن أن نقوله في هذا الموضوع هو، على ما أعتقد، أن النظرية الصوفية عن الأخلاق، ليست في وضع أسوأ، من هذه الزاوية، من أيَّة نظرية أخرى عن الأخلاق. والمشكلة التي ينبغي أن تواجهها النظرية الصوفية ليست سوى القول بأنَّ النظرية لا بد ألَّا تُقدِّم فقط تفسيرًا لنفسها متسقًا ذاتيًّا، والحجج التي تُقال لصالحها فحسب، بل لا بد أيضًا — لو كنَّا سنقبلها على أنها حقيقة معروفة — أن تدحض جميع النظريات المنافسة؛ إذ لا بد أن تُبيِّن أن كل ما قالته النظريات الأخرى قد فشل في تحديد الموضع الذي صدر عنه الإلزام الخلقي، لكن المطلب ذاته يُمكن أن يُطلب من أي نظرية.

والطريقة الوحيدة التي يُمكن أن يُحاول بها المرء تلبية هذا المطلب، هو دحض جميع النظريات الأخرى دحضًا نظريًّا. وسيكون من الخُلف المحال أن نشرع في هذه المهمة هنا، طالما أن ذلك سوف يتضمَّن كتابة بحث عام عن الأخلاق. ونتيجة هذه الملاحظات هي أنَّ النظرية الصوفية، كغيرها من النظريات المعارضة، لا بد أن يُنظر إليها على أنها افتراض بين افتراضات أخرى. ومن ثَم فهي لا يُمكن أن تبلغ مبلغ اليقين. وقد يكون للصوفي إحساسه الخاص باليقين الذاتي، لكن الفيلسوف الذي ليس متصوِّفًا لا يستطيع أن يُشاركه في ذلك. إذ لا بد أن تبقى النظرية بالنسبة له مجرد افتراض. وربما زعم المرء، في النهاية، أن النظرية الصوفية، تستعيد للأخلاق مرة أخرى، الأساس الذي كان قد ضاع، على الأقل في الغرب، لعدة قرون، للنظرة الدينية إلى العالم.

لم أُحاول أن أُبيِّن أثناء هذه المناقشة أن النظرية الصوفية **صادقة**، لكني حاولت فحسب أن أوضح، إلى حد ما، ما هي هذه النظرية، وماذا تعني، وما الذي تتضمَّنه، وما هي الصعوبات التي تواجهها؟ وسوف نرى أن هذه الصعوبات ضخمة جدًّا، وتُشكِّل بالتأكيد مصدر توتر عظيم في إمكان الإيمان بها، وأنَّ ذلك لا يستتبع أن ترفضها. وربما أنجزنا في هذا النقاش ما هو أكثر من التوضيح المحض. فهذا الجانب من النظرية الذي يؤكِّد أن الحب والشفقة أو الرحمة، هما أجزاء بالفعل من الوعي الصوفي ينبغي قبولها على أنها صحيحة، ما دام أصحاب هذا الوعي قد قالوا بها. وينتج من ذلك أن الحب يفيض منها إلى العالم، ويكون **مصدرًا** للسلوك الأخلاقي. وسوف ينتج ذلك، حتى لو رفضنا قبول أفكار النظرية المتعلقة بإمكان الوعي عند الحيوان. وقد تركنا هذا النقاش، على الأقل، مع التأكيد بأنَّ الوعي الصوفي يجب أن يكون، بالنسبة لأصحابه، باعثًا قويًّا، ودافعًا نحو الأخلاق، ومن ثم نحو السلوك الاجتماعي.

ثانيًا: التصوف والحياة الخيِّرة عمليًّا

أشرتُ في الفقرة الثانية من هذا الفصل إلى أن هناك مشكلتين تحتاجان إلى المناقشة في دراستنا للعلاقة بين التصوف والأخلاق. وكانت المشكلة الأولى هي النظرية الصوفية عن الأخلاق. ولقد قلتُ في هذه المشكلة ما استطعت قوله. أمَّا المشكلة الثانية فهي السؤال التاريخي والاجتماعي في الأثر الذي يتركه التصوف بالفعل في الحياة الطيبة أو الخيِّرة. أو هو يتجه حقًّا إلى جعل الناس أفضل؟ ولقد ذكرت أنه على الرغم من أنها ليست مشكلة فلسفية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، فإنَّنا لو أجبنا عنها بالنفي، أي لو بيَّنا مثلًا، أن

التصوف، يُحبط، بدلًا من أن يدفع، السلوك الأخلاقي، فلا مندوحة عن أن ينعكس ذلك بالأثر الضار على الزعم النظري الذي يقول إن التصوف هو مصدر الأخلاق. وأنتقل الآن، من ثَم، إلى هذه المشكلة الثانية.

ربما كان أكثر الاتهامات الأخلاقية شيوعًا ضد التصوف، هو أنه من الناحية العملية هروب من الواجبات العملية للحياة إلى ضرب من الوجد الانفعالي للغبطة، أو هو من ثَم نوع من الأنانية يُستمتع به لذاته. والتجربة الصوفية — من هذه الوجهة من النظر — لا يسعى إليها المتصوِّف إلَّا من أجل ما تجلبه معها من مشاعر السلام، والغبطة، والفرحة. وينغمس الصوفي في مياه الانفعالات اللذيذة، وليس ذلك سوى فرار من الحياة، ومن الأعمال المُلِّحة في العالم. وقد يقول المتعمقون في علم النفس إن ما يُحاول المتصوِّف «حقًّا» أن يقوم به هو الارتداد إلى رحم الأم الدافئ. وأنا هنا أُحاول أن أضع النقد في أقوى ألفاظ ممكنة، وربما بالغت فيه، حتى إنَّك لن تجد أحدًا مِمَّن لهم أدنى اهتمام بتاريخ التصوف يوافق عليه، لكن سواء عبَّرنا عن النقد بلغة قوية أو ضعيفة، فإن جوهره، بدرجة كبيرة أو صغيرة، هو أن الصوفي يسعى إلى خلاصه الخاص، وسعادته، بطريقة أنانية، في حين يُعاني غيره من الناس دون أن يُقدِّم لهم يد العون.

ولقد كان من الشائع توجيه مثل هذا النوع من الاتهام إلى التصوف الهندي بصفة خاصة؛ إذ يذهب الناقد الغربي عادةً إلى أنَّ المتصوِّفة المسيحيين قد كرَّسوا جهدهم للسعي إلى رفاهية الناس بطريقة غير أنانية، في حين أن المتصوِّفة الهنود لا يفعلون ذلك؛ فالحضارة الهندية، كما يزعمون، قد اتجهت بصفة عامة إلى التعرُّف على حق المتصوِّف في اعتزال الحياة العملية في الغابات أو في أي مكان يشاء، ولا يُكرِّس نفسه إلَّا إلى الوجد في تأملاته. وكثيرًا ما يُقال إن هناك رابطة بين هذه النزعة، والواقعة التاريخية التي تقول إن الحضارة الهندية — إلى أن وقعت تحت تأثير الغرب — كانت راكدة، وأنَّ المثل الأعلى لتخفيف البؤس عن طريق الإصلاح الاجتماعي لم يضرب بجذوره في العقل الهندي.

ومن الصعب جدًّا تقييم اتهامات غامضة من هذا القبيل التي توجِّه إلى حضارة كاملة، تقييمًا موضوعيًّا ونزيهًا، لكنني سوف أسوق ملاحظات قليلة حول هذا الموضوع. لا بد لنا أن نلاحظ **أولًا** أنه كان من عادة المتصوِّف الهندي باستمرار أن يُحاول نقل الشعلة من رجل إلى رجل، من خلال المُعلِّم الروحي، أو الأشرم Ashram،[٧] وهو بذلك

[٧] الأشرم هو الناسك الهندي الذي يعتزل الحياة من أجل السعي وراء الحكمة. (المترجم)

يسعى إلى إظهار طريق الخلاص الذي وجده أمام الآخرين. فهو يعلم ما يتصوُّر أنه الحياة الطيبة أو الخيِّرة. ولا يُمكن أن نُسمِّي هذا النشاط **أنانية**.

وعلينا أن نلاحظ **ثانيًا** أن الرجل الهندي يتجه إلى البحث عن مجموعة من القيم، مختلفة عن قيم الرجل الغربي، فللحياة الروحية عنده قيمة أعلى بكثير من مجرد إشباع الحاجات المادية، أو حتى من تخفيف ألوان العذاب المادي. ومن ثَم فإن نقل شعلة الحياة الروحية إلى غيره من الناس هو السلوك الغيري الأعلى، الذي يستطيع المتصوِّف الهندي أن يقوم به. **وأخيرًا:** هناك اختلاف في الفلسفات الأساسية بطريقة أخرى. فالناس في الغرب يعتقدون أن من الممكن، نظريًّا، إزالة أو على الأقل تخفيف البؤس المادي من خلال تخطيط للإصلاح الاجتماعي. غير أن «بوذا» علَّم الناس أن العذاب مُلازم للحياة، ولا يُمكن إزالته عن طريق أي سلوك، بالغًا ما بلغ انفصال الفرد عن غيره من الناس؛ فالعذاب هو نتيجة للتناهي، ومن ثَم لا يُمكن التخلص منه عن طريق الموجودات البشرية. والطريق الوحيد للتخلُّص من التناهي، هو مد الشخصية حتى تلتحم مع **اللامتناهي**. ولقد وافق العقل الهندي، بصفة عامة، على ما يقوله بوذا، ومن هنا لم يكن لديه سوى إيمان ضئيل، في الماضي، في خطة الإصلاح الاجتماعي. ومع ذلك، فعلى الرغم من أن «بوذا» كان على حق، في اعتقاده أن البؤس ملازم للتناهي، ومن ثَم لا يُمكن التخلص منه تمامًا، بينما يبقى التناهي، قائمًا، فقد بيَّن لنا التاريخ أنه يُمكن التخفيف منه أو تلطيفه، وأنَّ ذلك جدير بالاعتبار. وهذا هو المُبرِّر العقلي لخطط الإصلاح، والسلوك الغيري بصفة عامة. ولقد أدركتْ الهند في يومنا الراهن هذه الحقيقة.

وهكذا نجد أن «برود» الحضارة الهندية في الماضي نحو الإصلاح الاجتماعي، والمثل الأعلى في مساعدة الفقراء والتعساء، لا يرجع كله — كما يعتقد النُّقَّاد الغربيون — إلى قسوة الفؤاد، والافتقار إلى الحب، بل يرجع أساسًا إلى معتقداتها الفلسفية. وهذا أيضًا ما تُبرهن عليه واقعة أن «بوذا» لم يعظ فحسب بالحب الكلي والشفقة العامة بالنسبة لجميع الموجودات، بل مارسه بالفعل، ومع ذلك فقد عبَّر عنه في حياته على المستوى الروحي تمامًا تقريبًا، وليس على المستوى المادي. وسر «غاندي» من ناحية أخرى يُشبه سر «بوذا» — رغم إلهامه الأساسي — من حيث إنه أتى من المستوى الروحي — ومن هذه الزاوية ظلَّ هنديًّا لحمًا ودمًا — ومع ذلك فقد أدرك أن تخفيف المعاناة والعذاب، وليس القضاء عليهما، هو ما يُمكن عمله على المستوى المادي، ويُمكن إنجازه عن طريق السلوك الاجتماعي والسياسي. وهذا ما يفهمه، ليس غاندي وحده، بل الهند بصفة عامة.

وهذه الحقيقة التي يُمكن أن نجد أكمل تعبير عنها في حياة غاندي نفسه، لا بد من النظر عليها على أنها واحدة من الأمثلة التي تدعو إلى التفاؤل في سبيل الوصول إلى مُركَّب من فلسفات، وقيم، الشرق والغرب، وهو ما ينبغي علينا جميعًا أن نسعى إليه. والحجم الهائل لغاندي يعود، في جانب منه، إلى محاولته أن يجمع في شخصيته، كل ما هو عظيم، ونبيل، وقوي، في الشرق والغرب معًا.

ربما كان «بوذا» هو الشخصية المثالية للمتصوِّف الهندي. صحيح أنه ترك أسرته في شبابه وراح يبحث عن الاستنارة في عزلة، لكن لاحظ أنه عندما بلغ الاستنارة، لم يظل في عزلته في الغابة ليستمتع بغبطته، لكنَّه على العكس، عاد إلى عالم البشر ليؤسس ديانته، ولينشر في الناس جميعًا طريق الخلاص. وظلَّ لأربعين سنة، أو أكثر، في وعي «النرفانا» الذي بلغه، ومع ذلك عاش وسلك في عالم الزمان والمكان، ولهذا فقد كتب «أوربندو» يقول «كان من الممكن لبوذا أن يبلغ مرحلة النرفانا، ويعمل مع ذلك بقوة في العالم، بطريقة لا شخصية في وعيه الباطني، أمَّا في سلوكه فهو شخصية بالغة القوة، يُمكن أن نعرفها، ونعرف النتائج التي أحدثتها في العالم.»[8]

ومع ذلك، فربما كان من الخطأ أن تنكر أن هناك بعض الحقيقة في المقابلة بين القبول السلبي للشرور الاجتماعية في التاريخ الماضي للهند، والكفاح الإيجابي ضدها في الغرب، أو الذي قام به الغرب على الأقل في العصور الحديثة، لكن كيف يُمكن أن نُبيِّن أن اللوم في ذلك يقع على عاتق التصوف الهندي؟ إن الاحتمال الأكثر ترجيحًا هو أن المناخ كان السبب الرئيسي؛ فالحر القائظ يؤدي إلى الخمول والسلبية، بينما الطقس البارد يبعث على النشاط. والافتراضان معًا — القول بأنَّ التصوف هو السبب، والقول بأنَّ الطقس هو السبب — ربما كانا إسرافًا في التبسيط؛ فليس هناك ما يُسمَّى **السبب** في خصائص مجتمع بأسره، أو ديانة بأسرها، ففي أمثال هذه الحالات، لا بد أن يكون هناك تجمع هائل من الأسباب المشروطة. ومن الخُلف المُحال أن نلتقط عاملًا واحدًا في الحضارة الهندية، وننسب إليه أمراض الأمة كلها.

لقد سقنا حالة «بوذا» كمثال بوصفه الرجل الذي صبَّ في الخدمة النشطة للجنس البشري، تلك الشفقة والرحمة التي تلقاها كجزء من تجربة الاستنارة. والمثل الأعلى للقديس في بوذية المهايانا هو «بوذا المنتظر»، وهو الشخص الذي بلغ مرحلة الاستنارة،

[8] سراي أوربندو «الحياة الإلهية»، نيويورك، عام ١٩٤٩م، ص٢٩–٣٠. (المؤلف)

واكتسب الحق في ألَّا يولد من جديد، بل أن ينتقل بعد الموت إلى النرفانا الأخيرة، ومع ذلك فهو يتنازل عامدًا عن هذا الحق. ويعود مرة ومرة إلى التناسخ من جديد لكي يُساعد تلك الأرواح المتخلفة في طريق الخلاص. وربما اعتقدنا أن النذر الذي نذره بوذا المنتظر، بألَّا يدخل أبدًا مرحلة النرفانا الأخيرة حتى تدخلها قبله جميع الموجودات الأخرى، نشتم منه رائحة مسرحية، كما لو كان يريد أن يجعل من عدم أنانيته دراما. ومع ذلك فليس في استطاعتنا أن نقول إنَّ المثل الأعلى هنا ليس الهروب الأناني، أو الفرار من الواجبات العملية. بل على العكس إنَّه المثل الأعلى نفسه الموجود عند متصوِّفة المسيحية، أعني الاستمتاع بالغبطة الصوفية، لا كغاية في ذاتها، بل بغرض أن تنصب ثمارها في خدمة الحب للجنس البشري. وذلك هو المثل الأعلى في بوذية المهايانا. أمَّا إلى أي حد طبَّق البوذيون والمسيحيون ما يعظون به، عمليًّا، فتلك، بالطبع، مسألة أخرى.

لكن ربما كانت صيحة الحيادية الأخلاقية هي التي يُثيرها النقَّاد الغربيون ضد المُثل العليا الهندوسية أكثر من متصوِّفة البوذية. ويبدو أن جذور السؤال هي ما إذا كان يُنظر إلى الغبطة والسلام في الوعي الصوفي كغاية في ذاتهما، بحيث يُمكن للصوفي الذي يبلغهما أن يستريح على اعتبار أنه وصل إلى الهدف النهائي. أو أنه يعتقد أن التجربة هي أساسًا وسيلة لخدمة المحبة النشطة. يُقابل «بروفيسور زينر» في كتابه «التصوف المقدس والدنس» من هذه الزاوية بين متصوِّفة التأليه في الغرب — مسيحيين ومسلمين — وبين «سنكارا»؛ إذ أن «سنكارا» — فيما يقول — مع «براهمان» ينبغي أن يستريح فيها بوصفها غايته.

ومن المؤكَّد أن هناك بعض الحقيقة في هذه المقابلة؛ فقد مال متصوِّفة الهندوسية إلى أن يكونوا أعلى، روحيًّا وتأمليًّا، من متصوِّفة الغرب، لكنَّهم يفتقرون إلى الحمية الأخلاقية الموجودة عند الأخيرين. وخطر البقاء، بطريقة أنانية، في التأمُّل الصوفي، تعرف عليه متصوِّفة المسيحية، بوضوح أكثر مِمَّا فعل متصوِّفة الفيدانتا، أو الأفرع الأخرى من التصوف الهندوسي. فقد كتب إيكهارت مثلًا يقول:

«ما يناله الشخص في التأمُّل لا بد أن يسكبه في الحب،
فإذا ما مرَّ المرء بتجربة الغيبة التي مرَّ بها القديس بولس،
وإذا ما عرف أن شخصًا يحتاج إليه في شيء ما،
فأنا أعتقد أن من الأفضل كثيرًا، أن يترك الغيبة

بدافع الحب، وأن يُلبِّي حاجة المحتاج.
إن من الأفضل أن تشعر بالجوع من أن ترى حتى رؤى القديس بولس.»[٩]

وكتب في فقرة أخرى يقول:

«إن مَن يبعدون عن «المشاعر» وعن «التجارب العظيمة»، ويرغبون فقط في هذا الجانب السار: فإن ذلك يعني أنهم يريدون أنفسهم، ولا شيء أكثر من ذلك.»[١٠]

ولقد عبَّر «روز بروك» عن اليقين نفسه بأنَّ التجربة الصوفية العليا لا بد أن تفيض بالحب الذي يسري منها إلى العالم. كتب يقول:

«الإنسان الذي أرسله الله ليهبط من الأعالي ... وهو يمتلك تربة ثرية سمحة، مستمدة من ثراء الله: لا بد لهذا الإنسان أن يبذل نفسه باستمرار من أجل أولئك الذين يحتاجون إليه ... وبذلك يمتلك الحياة الكلية؛ لأنه على استعداد كذلك للتأمُّل والفعل، وأن يصل إلى الكمال فيهما معًا ...»[١١]

وتُعلمنا العبارة الأخيرة من هذه الفقرة «لروز بروك» درسًا هامًّا؛ فعلى الرغم أن غبطة الوعي الصوفي إذا ما أُخذت بمفردها مفصولة عن ثمارها في السلوك ليست غاية في ذاتها، ومعالجتها على هذا الأساس هو الخطأ الذي أخذه بروفيسور «زينر» على «سنكارا»، فإنَّ ثمارها في السلوك ينبغي ألَّا تُعامل أيضًا على أساس أنها غاية في ذاتها، بحيث يكون الوعي الصوفي مجرد وسيلة إليها. فما هو غاية في ذاته فحسب هو الحياة الكاملة أو «الخير الأقصى Summum Bonum»، أمَّا الموقف الشامل للوعي الصوفي فإنَّه ينسكب في خدمة المحبة للجنس البشري. وتلك هي، فيما يقول «روز بروك»: «الحياة الكلية، التي

[٩] اقتبسه روفس جونز في كتابه «دراسات في الديانة الصوفية». (المؤلف)

[١٠] اقتبسه رودلف أوتو في كتابه «التصوف في الشرق والغرب»، نيويورك، عام ١٩٥٧م، ص٧٣. (المؤلف)

[١١] «الحجر المتوهج»، الفصل الرابع عشر في كتاب جان، فان، روز بروك «تزيين الزواج الروحي. كتاب الحقيقة القصوى، الحجر المتوهج». ترجمة س. أ. وينشك، لندن، عام ١٩١٦م. (المؤلف)

يكون فيها على استعداد كذلك للتأمُّل والفعل، ليصل إلى الكمال فيهما معًا ...» إن معالجة الاستنارة كمجرد وسيلة لغاية هي الفعل مِمَّا يؤدي في النهاية إلى معالجة الأشياء المادية على أنها أعلى من الأمور الروحية، ومن ثَم يؤدي إلى مجموعة من القيم الزائفة. إن حياة الروحي ينبغي ألَّا تنحط إلى مستوى الوسيلة المحض للرفاهية المادية أو للنجاح الدنيوي.

القوة الأخلاقية لمتصوِّفة المسيحية هي بالتأكيد أكثر روعة من الحياة الأخلاقية عند متصِّوفة الهندوسية أو أي متصوِّفة آخرين في العالم. وها هنا تكمن القوة العظيمة للتصوُّف المسيحي، التي لا تكمن في العمق النظري الخالص، ولا في العمق الروحي الخالص. ويبدو لي أن علينا أن نمنح غصن الزيتون لمتصوِّفة الهند، وربما لمتصوِّفة الشرق بصفة عامة. والسؤال: أكانت الأنشطة الأخلاقية والاجتماعية عند متصوِّفة المسيحية قيمة عملية كبيرة بالنسبة لإخوانهم من البشر؟ الإجابة موضع شك. لقد قضت «القديسة تريزا» حياتها في تأسيس الأديرة وإصلاحها، لكن ليس من المنتظر أن ينظر المُصلح الاجتماعي الحديث والمحب للبشر إلى ذلك على أنه عمل رائع. مع أن هذا النوع من الأنشطة كان بغير شك هو تصوُّر العصور الوسطى لأعلى فضيلة مسيحية. وإن كان علينا أن نضع العصر في اعتبارنا.

غير أن الأهمية الحقيقية تُصبح غامضة بسبب نزاع المتعصبين بين الشرق والغرب، أو بين ثقافة وأخرى. ولو أنَّنا تأمَّلنا الموضوع العام للحياة الروحية أو للتصوُّف، والسلوك الاجتماعي، فإن السؤال الهام هو ما إذا كان التصوف بما هو كذلك، أينما وجد، يُشكِّل بالضرورة وبطبيعته نزعة هروبية: أي طريقة للاستمتاع الأناني بالغبطة، في الوقت الذي يتجنَّب فيه واجباته نحو إخوانه من البشر؟ ولقد أظهرتنا المناقشة السابقة على ما في ذلك من تشويه للحقيقة. صحيح أن الشخص الذي يمر بتجربة صوفية. **يُمكن** أن يُعالجها كوسيلة للمتعة الأنانية. ولا شك أن ذلك كثيرًا ما يحدث. لكن ذلك ليس سوى سوء فهم للتصوُّف، وليس جزءًا من طبيعته الجوهرية. وربما كان هناك سوء فهم لخصائص أي مثل أعلى، وربما صورة تحط منه. فمثلًا حكم الغوغاء هو خاصية الشر الذي تميل إلى تشويه صورة المثل العليا للديمقراطية، ويميل المثقفون إلى الانحطاط إلى مستوى الحذلقة. ويسقط الدين في الكهانة، لكن من الأهمية القصوى أن نفهم أنه لا يوجد مثل أعلى يحكم عليه من سوء استخدامه أو فهمه، بل بالأحرى من الطبيعة الملازمة له؛ فطبيعة الديمقراطية، أو مثلها الأعلى، ليس حكم الغوغاء. والمثل الأعلى للمثقفين ليس هو الحذلقة. والمثل الأعلى للدين ليس هو الكهانة. وكذلك المثل الأعلى للتصوُّف ليس هو النزعة الهروبية.

وربما كان في استطاعتنا أن نستخدم هنا فكرة الإغراء المستمر. فلا شكَّ أن الإغراء المستمر للصوفي هو الاستمتاع بتجارب الوجد لذاتها، والانغماس فيما أسماه القديس يوحنا حامل الصليب «الفهم الروحي»، لكن ينبغي ألَّا ننحو باللائمة على المثل الأعلى نفسه، بسبب الابتعاد عنه، بل على ألوان الفشل والنقص في الطبيعة البشرية. فالقول بأنَّ المسيحيين يفعلون الشر، إنَّما يرجع أساسًا إلى أنهم موجودات بشرية غير معصومة من الخطأ. وإذا ارتكب المتصوِّفة إثمًا، فذلك أيضًا بسبب أنهم بشر، ومن ثَم فالنزعة الجوهرية للتصوُّف تنحو نحو الحياة الأخلاقية، والحياة الاجتماعية، وحياة السلوك الغيري، وليس الفرار من هذه الأمور.

غير أن سؤالنا الأصلي كان: هل ينحو التصوف بالفعل نحو جعل حياة الناس أفضل أم لا؟ وقد يعترض معترض بقوله إنَّنا دافعنا فقط عن المثل الأعلى للتصوُّف، لكنَّا لم نجب عن السؤال حول النتائج التاريخية الفعلية. غير أنه يبدو لي أن ذلك سؤال لا غناء ولا نفع في الإجابة عنه، مثله مثل السؤال الموازي له: هل كانت للدين آثار طيبة في العالم أم لا — بمقدار ما يتميَّز الدين عن التصوف — أم كان ضارًا أكثر منه نافعًا؟ أولئك الذين لا يؤمنون بحقيقة أي دين، كالشاكِّ وغير المؤمنين، يميلون إلى القول بأن الدين لم يجعل حياة الناس أفضل مِمَّا هم عليه أخلاقيًّا، بل إنَّه في الواقع أضرَّهم. أمَّا المؤمنون بالدين، فيأخذون بوجهة النظر المضادة. ولم يتأسَّس رأي من الرأيين — في اعتقادي — على مسح شامل غير متحيِّز للوقائع. بل هما معًا قد تأسَّسا على الميول والأفكار المتصوَّرة مقدمًا للدفاع أو الهجوم على الدين. وهناك لذلك مبرر قوي؛ فالوقائع التجريبية للتاريخ معقدة لدرجة أن خيوط الميول الخيِّرة أو الشريرة، لا يُمكن فكها من التشابك الهائل للأحداث. ولا بد أن نقول الشيء نفسه عن التصوف؛ فأولئك الذين يكرهونه سينظرون إليه نظرة سيئة، على أنه نزعة هروبية، أو أنَّنا لا نجد له آثارًا طيبة أو قليلًا منها، أمَّا أولئك الذين يُفضِّلونه فسيقولون إنَّه يجعل الناس أفضل؛ فقد أصبح بعضهم قديسين مِمَّن كانت لهم آثار طيبة لا حصر لها، كما أن التصوف أدخل طموحات نبيلة تسرَّبت إلى جميع الحضارات. وليس لديَّ ميل للانخراط في هذه المعركة من الأحكام المبسترة. ولن أُشير إلَّا إلى واقعة أن التصوف في ماهيته ينطوي على الحب، الذي هو دافعه المطلق لجميع الأعمال الخيِّرة. وأنَّ نزعته، من ثَم، لا بد أن تكون نحو الخير، مهما لطَّخت هذه النزعة المثالية من شرور، وضعف وحماقات الطبيعة البشرية.

ثالثًا: التصوف والدين

الوقائع الجوهرية بصدد علاقة التصوف بالدين، على نحو ما ظهرت طوال هذا البحث، يُمكن أن نقوم بتلخيصها بإيجاز:

الافتراض الشائع بين الكُتَّاب حول هذا الموضوع هو أن التصوف ظاهرة دينية، وهُم هنا يضعون في أذهانهم الديانات الغربية، لا سيما المسيحية. وربما عرَّفوا الوعي الصوفي ببساطة على أنه «اتحاد بالله». وفي رأيي أن ماهية التجربة الانطوائية هي الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، وأنَّ «الاتحاد بالله» ليس سوى تأويل ممكن لها، لكنَّه في هذه الحالة لا يُمكن أن يُقدِّم كتعريف لها. وهذه التجربة نفسها يُمكن تأويلها بطريقة غير تأليهية، كما هي الحال في البوذية. وفضلًا عن ذلك، فلو كان المرء يعني «بالدين» هذا الدين أو ذاك من ديانات العالم المعروفة، فإنَّنا يُمكن أن نقتبس «أفلوطين» بوصفه متصوِّفًا لا دينيًّا، طالما أن الخلفية العقلية التي أُؤَوِّل تجربته الصوفية من خلالها، كانت مذهبًا فلسفيًّا وليست الدين. ومن ثَم فأول جواب عن السؤال هل التصوف هو أساسًا ظاهرة دينية، **هو بالنفي**؛ فهو قد يرتبط بالدين، لكنَّه ليس في حاجة إليه.

غير أن هناك إجابات مختلفة يُمكن أن تُقدَّم لهذا السؤال بقدر الطرق المختلفة التي يُمكن للمرء أن يفهم بها كلمة «الدين»، فهي قد تُشير إلى المشاعر أكثر منها إلى العقائد أو البنية العقلية. وليس ثمة مبرر لِمَ لا تحدث التجربة الصوفية — لا خالصة في الواقع تمامًا — بل متحرِّرة بما فيه الكفاية عن أيَّة «معتقدات» دينية معروفة، لكن لا يزال من الممكن أن يُقال إن هذه التجربة تتضمَّن الشعور الديني ومشاعر بالقدسي، والإلهي، وما هو مقدس. ويُمكن أن يُفهم المقدَّس ببساطة على أنه ما يشعر المرء أنه يُمكن أن يتدنَّس. ومن هنا فأنا لا أستخدم كلمتي «المقدس»، و«الدنس»، بالمعنى اللاهوتي التقليدي. إن المتصوِّف يُشير باستمرار إلى اللازمان أو الأزلي، الذي يشعر أيضًا أنه نبيل إلى أقصى حد. ويتجاوز تمامًا العالم المؤقت: عالم التدفق، والعبث، والإحباط، والأحزان، وهو يجلب معه السلام الذي يُجاوز كل فهم. ويُمكن له أن يخبر بذلك كله ويشعر به دون أيَّة معتقدات على الإطلاق. ويُمكن، بهذا المعنى أن يُنظر إلى التصوف، بحق، على أنه في ماهيته ديني.

والسؤال عمَّا إذا كان الوعي الصوفي يُفضِّل عقيدة ما، أو ديانة من ديانات العالم، أكثر من عقيدة أو ديانة أخرى، من السهل أن نُجيب عنه بأنه لا يفعل ذلك؛ فالصوفي في أي ثقافة، عادة، ما يؤوِّل تجربته من منظور الدين الذي تربى عليه، لكنَّه إذا كان

متحضرًا بدرجة كافية، فإنَّه يُمكن أن يطرح هذه العقائد الدينية، ويظل محتفظًا بوعيه الصوفي.

وبدلًا من السؤال عمَّا إذا كان التصوف، هو في جوهره دينيًّا، يُمكن أن يُطرح السؤال عمَّا إذا كان أي دين هو في جوهره صوفيًّا. ويُمكن أن نُجيب إجابة معقولة بأنَّ البوذية والصور العليا من الهندوسية، هي أساسًا صوفية في جوهرها؛ لأن تجربة الاستنارة هي محورها ومركزها، لكن التصوف — كما لاحظ بروفيسور أ. بيرت — الذي كان المكوِّن الرئيسي في ديانات الهند، لم يكن سوى تيار صغير في المسيحية، والإسلام، واليهودية.[١٢] ومن الإنصاف أن نسأل عمَّا إذا كان مؤسس المسيحية صوفيًّا بالمعنى الدقيق الذي يجعله يملك بداخله وعيًا صوفيًّا، ويعيش، ويتحدَّث عنه على أنه أساس حياته وتعاليمه، كما فعل بوذا؟ ربما كان «يسوع» متصوِّفًا، لكنني لا أستطيع أن أجد أي دليل على ذلك، فلا شيء منه في الأناجيل الثلاثة، أمَّا إنجيل يوحنا، فإنَّنا نجد أنه يظهر فيه — في كثير من الأحيان — عبارات معينة عن الاتحاد بالله، والواحدية مع الله، ونظرًا لوجود دليل سلبي في الأناجيل الثلاثة الأولى، فليس ثمة ما يُبرِّر الافتراض بأن هذه العبارات قد نطق بها يسوع التاريخي فعلًا؛ إذ ربما كانت تكشف عن أن مؤلف إنجيل يوحنا كان رجلًا متصوفًا، أو ربما ليس أكثر من أنه كان على علم ببعض العبارات الصوفية، لكنَّها لا تقول لنا شيئًا عن «يسوع».

من الصعب أن نفترض أن «يسوع» لو كان يملك الوعي الصوفي، لكان قد وضعه في مركز تعاليمه مثلما فعل «بوذا». وإذا تذكَّر المرء أن اليهودية هي الأقل تصوفًا في ديانات التأليه الثلاث الكبرى — بل في الواقع في جميع ديانات العالم الكبرى — فإن ذلك يُضيف استحالة جديدة أن يكون «يسوع» الذي وُلِد وتربى كيهودي، كان متصوفًا. وإذا لم يكن «يسوع» متصوفًا، فإن ذلك يُفسِّر لنا واقعة أن التصوف لم يكن سوى تيار صغير في الديانة التي أسَّسها. والواقع أنه لا يُمكن تفسير القول بأنه كان متصوِّفًا بأي معنى أصيل للكلمة. وإنَّما جاء التصوف إلى المسيحية المتأخرة نتيجة لتأثرها بمصادر عن اليونان، وليس في فلسطين.

ونود أن نؤكِّد — بغض النظر عن هذه الوقائع — أن التصوف هو المصدر النهائي لكل دين، وهو ماهيته. وبين أيدينا مجموعة من المُشكلات تُشبه تمامًا مجموعة من

[١٢] أ. بيرت «تعاليم بوذا الرحيم»، مرجع سابق، ص١٦. (المؤلف)

المُشكلات التي اعترضت النظرية الصوفية عن الأخلاق. إذ علينا أن نؤكِّد أن الوعي الصوفي كامن عند جميع البشر، لكنَّه عند معظم الناس مطمور تحت سطح الوعي. وما إن يُلقَ في الوعي الأعلى بمؤثراته في صورة مشاعر أخلاقية، حتى تظهر أيضًا آثار هي الأخرى في صورة دوافعَ دينية. وسوف تؤدي هذه الدوافع بدورها إلى نشأة التركيبات العقلية التي هي العقائد المختلفة. لقد سبق أن رأينا فيما سبق، في هذا الفصل، ما تواجهه هذه الوجهة من النظر من صعوبات، وهي صعوبات على درجة كبيرة من الخطورة، رغم أنها ربما كان يمكن التغلبُ عليها.

والنتيجة العامة فيما يتعلَّق بالعلاقات بين التصوف من ناحية، وميدان الديانات المنظمة (مسيحية، وبوذية ... إلخ) من ناحية أخرى، هي أن التصوف مستقل عنها، بمعنى أنه يُمكن أن يوجد بدون هذه الديانات. غير أن التصوف والديانة المنظمة، يميلان إلى المشاركة والارتباط الواحد منهما بالآخر؛ لأنهما معًا ينظران إلى آفاق تُجاوز الآفاق الأرضية؛ إلى **اللامتناهي، والأزلي**، ولأنهما معًا يشتركان في الانفعالات التي تخص المقدَّس والقدسي.


هنداوي